

## 칼빈은 칼빈주의자였는가?

### Was Calvin a Calvinist?

리처드 A. 멀러(Richard A. Muller)

캘빈신학대학원, 역사신학

#### I. 질문 규정하기: ‘칼빈주의’에 대한 다양한 이해들

유명한 ‘튤립’(TULIP) 문제는 잠시 접어두고, ‘칼빈은 칼빈주의자였는가?’라는 근본적 물음에 어떤 단서도 달지 말고 그냥 있는 대로의 물음에 답하라고 하면, 사람들은 질문에 대한 저마다의 이해를 따라 ‘그렇다,’ ‘아니다,’ ‘아마도’ 식으로 매우 간단히 답할 것이다. 사실 질문 자체가 심각한 문제들을 내포하고 있기 때문에 답변은 혼잡하거나 애매할 수밖에 없다. 실제로 ‘칼빈주의자’(Calvinist)나 ‘칼빈주의’(Calvinism)라는 용어들은 다양하게 이해되고 있는데, 그 이해에 따라 어떻게 답할 것인지는 물론이고 질문자의 의도까지 결정된다. ‘칼빈주의자’라는 용어는 어떤 특정한 주제에 대해 칼빈 교유의 입장을 기술하는 사람, 아마도 가장 대표적으로는 칼빈의 예정 교리를 기술하는 사람이라는 의미로 사용되어 왔다. 또한 칼빈의 추종자를 가리키는 용어로도 쓰였고, 개혁주의 전통 일반을 가리키는 용어로도 사용되어 왔다. 이와 마찬가지로 ‘칼빈주의’도 다양한 의미로 사용되

어 왔다. 첫째, 칼빈 자신의 독특한 신학적 입장을 가리키거나, 때로는 「기독교강요」에 나타난 칼빈의 신학을 가리키는 말로 사용되어 왔다. 둘째, 칼빈의 추종자들의 신학을 가리키는 말로 사용되기도 했다. 셋째, ‘개혁주의’(Reformed) 혹은 ‘개혁주의 전통’(Reformed tradition)과 동의어로 더욱 빈번하게 사용되어 왔다.

#### A. 칼빈의 고유한 신학적 입장으로서의 ‘칼빈주의’

‘칼빈주의’를 칼빈의 고유한 신학적 입장을 뜻하는 말로 받아들인다면, 주어진 질문에 대한 대답은 간단하다. 즉, ‘그렇다, 당연히 칼빈은 칼빈주의자였다.’ 왜냐하면 ‘칼빈주의자’나 ‘칼빈주의’는 다양한 사안들, 즉 신학적, 교회적, 정치적, 그리고 심지어는 철학적 사안들에 대한 칼빈의 독특한 입장을 가리키기 때문이다. 아마도 이런 입장에서 헨리 콜(Henry Cole)은 예정에 대한 칼빈의 여러 논문들을 모아 번역한 책 제목을 「칼빈의 칼빈주의」(*Calvin's Calvinism*)라고 붙였을 것이다. 이런 용법은 피터 톤(Peter Toon)과 베즐 홀(Basil Hall) 같은 학자들의 글에서도 발견된다. 그러나 홀은 ‘칼빈주의’라는 용어를 칼빈의 1559년 판 「기독교강요」의 이른 바 완벽하게 ‘균형 잡힌’ 신학에만 한정적으로 적용하는 과도함을 드러냈다.<sup>1)</sup> 그러나 이런 접근법은 다양한 문제들을 수반하게 되는데, 그 중에 하나는 (명백히 의도적으로) 칼빈을 유일한 칼빈주의자로 만든다는 것이다.

더 나아가 이런 접근법은 일반적으로 칼빈과 함께 개혁주의 전통에 속하는 이들로 간주되는 츠빙글리(Huldrych Zwingli), 외콜람파디

1) Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689-1765* (London: The Olive Tree, 1967), 143; 그리고 Basil Hall, “Calvin Against the Calvinists,” in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 19, 25-26.

우스(Johannes Oecolampadius), 부처(Martin Bucer), 불링거(Heinrich Bullinger), 베르미글리(Peter Martyr Vermigli), 무스쿨루스(Wolfgang Musculus), 우르시누스(Zacharias Ursinus) 등 많은 이들의 ‘다소 균형이 떨어지는’ 신학들과 달리 1559년 판 「기독교강요」가 ‘완벽하게 균형 잡힌’ 신학을 반영한다는 결론을 내릴 때 어떤 기준으로 그런 판단을 하게 되었는지 의문을 자아낸다. 그러나 아쉽게도 그 기준이란 앞에서 언급한 첫 번째 접근법의 여러 요소들에 대한 개개인의 신학적 기호일 뿐이며 이는 마치 칼빈의 「기독교강요」가 쉴라이어마허(Friedrich Schleiermacher), 바르트(Karl Barth), 벌카우어(G. C. Berkouwer) 혹은 근래의 어떤 신학자의 현대적 신학체계의 원형인 것처럼 역사적 문맥을 이탈한 현대적 「기독교강요」 이해로 이어지고 있다. 칼빈의 예정 이해, 그리스도 중심 사상, 혹은 신비적 연합(*unio mystica*) 개념에서 발견된다고 주장되는 그 균형은 칼빈의 사상에 통일성 있는 교의학적 중심이 되는 반면, 칼빈의 동시대 인물들의 사상 속에서는 그런 통일성 있는 중심이 발견되지 않는다고 주장된다. 그러나 이런 접근법을 옹호하는 이들에게는 유감스럽게도 그런 중심은 실제로 칼빈의 사상 안에서도 발견되지 않는다. 이런 통일성을 추구하는 접근법은 칼빈을 유일한 칼빈주의자로 만들 뿐만 아니라 칼빈의 칼빈주의를 다소 어색한 표현을 빌어 말하자면 쉴라이어마허주의의 원형, 바르트주의의 원형, 또는 벌카우어주의의 원형으로 묘사하고 있다.

만약 신정통주의 혹은 다른 주제들을 둘러싼 통일성에 대한 현대적 신화들이 제거되었다 하더라도 좀 더 심화된 문제가 등장한다. 즉 칼빈주의를 칼빈 자신의 고유한 교리들로 규정할 경우 실제로 칼빈 안에서 그만의 고유한 교리들을 찾아내는 일이 극도로 어려움을 알게 된다. 이 문제는, 마치 칼빈이 실제로 전혀 새로운 교리라도 제안한 듯이, ‘칼빈의 예정론’, ‘칼빈의 기독교론’, 또는 ‘칼빈의 성찬론’ 같은 내용들에 대한 탈문맥적 해석을

제시하는 수많은 책들에 의해 더욱 불거졌다. 우리는 16세기 제네바에 입성한 유일하게 고유한 신학자 미카엘 세르베투스(Michael Servetus)가 제네바를 살아서 떠나지 못했다는 사실을 상기할 필요가 있다. 고유하거나 개성 있는 교리 체계 형성이 칼빈의 목표가 아니었다. 예를 들어, 칼빈의 예정론에 어떤 고유한 요소가 있다면 그것은 전통을 이어온 과거 신학자들로부터 끌어모은 요소들을 자기의 고유한 체계에 섞어 넣은 것이다. 그렇다 할지라도 실제로 칼빈의 체계는 부처, 비레(Pierre Viret), 무스쿨루스, 베르미글리 등의 체계와 놀랍도록 유사하다. 아담과 신의(神意, decree)의 관계와 같은 주제처럼 여러 부분에서 상이성을 보이는 불링거의 신학적 체계조차도 칼빈의 가르침과 확연한 밀착성을 보여준다.<sup>2</sup> 이와 유사하게 칼빈의 성찬론에 독특한 요소들이 있기는 하지만 부처와 멜란히톤의 입장에서 도입한 내용들도 대단히 많다. 만약 우리가 이런 공통적인 요소들을 제거하고 단지 말 그대로의 고유한 부분에만 초점을 맞춘다면 어떠한 신학도 남아나지 못할 것이며, 신학을 구축하고 싶은 정도로 충분한 관련 동기들도 가지지 못하게 될 것이다. 비록 그렇게 한다 할지라도 우리가 얻게 될 신학은 칼빈의 신학이 아니라 잘게 다져진 재료들을 가지고 뒤섞어서 만들 때마다 맛이 달라지는 일종의 줄리아 차일드(Julia Child)식 교의학적 혼합물 정도일 것이다. 간단히 말하자면, 칼빈주의를 칼빈의 고유한 신학으로 규정하는 것은 궤변일 뿐이라는 것이다.

이런 접근법이 가진 좀 더 심각한 마지막 문제는 이것이다. 즉 우리의 물음이 칼빈과 칼빈주의자로 불리는 이후의 모든 인물들이 속한 신학적 전통이 칼빈 자신만의 신학을 토대로 세워 졌다는 것과, 칼빈의 신학, 특별히 「기독교강요」 1559년 최종판과 동일시되는 신학이 그 전통의 회원가입 여

2) Cornelis P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of "the Other Reformed Tradition"?* (Grand Rapids: Baker Books, 2002)의 결론에 주목하라.

부를 좌우하는 근본적인 표준을 제공하고 있다는 것을 전제하고 있다는 점이다. 나아가 이런 물음의 유형은 이후의 개혁주의 인물들이 츠빙글리, 부처, 외콜람파디우스, 불링거 등을 추종하지 않고 오직 칼빈의 추종자가 되기를 원했거나 되어야만 했다는 것과, 칼빈을 추종함에 있어서도 칼빈의 여러 소책자, 논문, 주석, 설교 및 1539년, 1543년, 1550년판 「기독교강요」 전 반에 나타난 신학이 아니라 오직 「기독교강요」 1559년 최종판만 따른다는 것을 가정한다.<sup>3</sup> 이런 유형의 이해는 「기독교강요」에만 오로지 또는 주로 기초하고 칼빈의 선행자들 및 동시대 인물들의 사상에 대해서는 무관심한 여러 칼빈 신학 관련 문헌들에 의해 지원되고 충동되고 있다.<sup>4</sup> 이로써 칼빈의 사상은 자신의 사상을 평가하는 그 자체의 기준이 되고 말았으며, 넓게는 칼빈주의적인 모든 것들의 유일한 안내자가 된 셈이다. 이런 관점은 너무도 잘못되어 세세한 반박의 가치를 느끼지 못한다. 이 관점은 칼빈의 광범위한 저술들의 신학적 중요성을 부정하고 칼빈을 그의 역사적 문맥과 그가 속한 전통에서 분리하여 결국 칼빈을 칼빈 자신과도 분리하고 있다.

## B. 칼빈 ‘추종자들’의 신학적 접근법으로서의 ‘칼빈주의’

‘칼빈주의자’가 칼빈의 추종자를 의미하고 ‘칼빈주의’가 칼빈 추종자의 신학을 의미하는 것이라면, 칼빈은 칼빈주의자일 수 없다. 왜냐하면 어떤 사람도 자기 자신의 추종자가 될 수는 없기 때문이다. 앞서 언급했던 첫 번째 경우는 칼빈을 유일한 칼빈주의자로 만드는 반면, 이 두 번째 경우는 칼빈을 칼빈주의자로 규정함을 막거나, 아니면 첫 경우를 부추기는 감정에 의

3) Hall, “Calvin Against the Calvinists,” 19.

4) 예를 들어, T. H. L. Parker, *Calvin: an Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster/John Knox, 1995); Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2008).

존해서 칼빈의 신학에서 만들어낸 협의의 규범에 기초해서 추종자들을 결정하는 입장이다. 칼빈주의자로 불리는 이들이 칼빈의 정확한 모방자인 경우가 거의 희박하고 아마도 전혀 없을 것이라는 사실에 근거해서 볼 때 ‘칼빈이 칼빈주의자였는가?’라는 물음에 대한 답은 부정적일 수밖에 없다. 이는 이른바 칼빈주의자로 불리는 자들이 칼빈의 지적 복사판이 아니기 때문에 칼빈은 그들과 동일시될 수 없으며, 칼빈의 사상이 이후의 모든 개혁주의 신학의 규범을 제공하고 있다는 견지에서 본다면 대개 칼빈주의자로 불리는 자들은 칼빈을 따르지 않기 때문에 신학적 문제아로 간주될 수밖에 없기 때문이다. 이런 관점에서 이해된 우리의 질문은 꾸며 낸 질문임에 분명하다. 이것은 칼빈과 이후의 개혁주의 저자들을 모두 그들의 문맥에서 분리하며, 역사적 분석을 교의학적 일반화로 대체하는 오류를 범한다. 이것은 우리가 예정 그리고 그리스도의 대속과 같은 교리들이 형성되는 궤적을 추적할 때에 발견되는 몇 가지 특수한 부분들을 탐구할 때 다룰 것이다.

좀 더 복잡한 국면으로 들어가자. ‘칼빈은 칼빈주의자였는가?’라는 질문은 ‘칼빈주의자’라는 용어가 칼빈 자신은 물론 칼빈 이후로 백여 년 동안 칼빈과 동일한 신학적 궤적 혹은 전통을 고수해온 목회자들, 신학자들, 주석가들 모두에 의해서 적극 환영을 받은 호칭일 것이라고 간주한다. 그러나 이런 가정은 그릇된 것이다. 칼빈 자신은 ‘칼빈주의자’라는 용어를 모욕적인 언사로 여겼으며 자기 자신의 신학을 범교회적(catholic) 진리의 표현으로 간주했다. 자료에 따르면, ‘칼빈주의’ 및 ‘칼빈주의자’는 칼빈의 대적자들, 특별히 성찬론에 대한 칼빈의 문헌들을 비판했던 루터파 학자들 사이에서 생성된 용어다. 따라서 그런 용어의 사용은 칼빈에게서 비롯된 독특한 전통이 있음을 드러내는 것이 아니라, 처음에 스스로를 ‘복음적’(evangelical)이라 여겼던 개혁자들 가운데 갈라짐이 있었으며 16세기 중엽 이후에는 의식적으로 고백적 그룹으로, 즉 루터파와 개혁파로 분리되기 시작했음

을 나타낸다.<sup>5</sup> 윌리엄 배럿(William Barrett)은 자신이 칼빈, 베르미글리, 베자(Theodore Beza), 잔키(Jerome Zanchi) 및 유니우스(Franciscus Junius)의 가르침을 공격했던 1595년에 비난을 받았는데 그 이유는 다른 이유들 중에서 특별히 여기에 열거된 영웅적인 믿음의 사람들을 ‘칼빈주의자들’(Calvinists)이라는 ‘불쾌한 이름’(odious name)으로 불렀기 때문이다. 개혁 신학자들 가운데서 ‘칼빈주의자’와 ‘칼빈주의’라는 용어들의 상대적인 수락은 개혁과 정통주의의 발생이나 영국 청교도주의의 발생의 특징이 아니다. 오히려 그것은 17세기 후기에 시작되어 대략 18세기에 정통주의의 쇠퇴 때 특징이 된 것이라 보이는데, 그 때는 개혁과 전통이 매우 많이 발전해서 그것을 ‘칼빈주의자’와 동일시함이 그것의 좀 더 광범위한 교리 체계보다는, 유명한 ‘틀립’, 즉 유래가 의심스러운 두자어(頭字語)에 자리 잡고 앉은, 몇몇 특징적인 요점들의 지지에 의거하고 있을 때였다. 요컨대, 사실상, ‘칼빈은 칼빈주의자였는가?’라는 질문에서 고려되는 인물들 중에 어떠한 신학자도 자신을 그런 방식으로 규정하지 않았다는 것이다.

논의를 확대하면, 이 물음은 추종자를 어떻게 규정할 것이냐에 대한 문제를 제기한다. 이것은 우리의 탐구를 좀 더 명확하게 하는 것으로서 동시에 역사적인 문맥 설정을 요구하는 어려운 주제이다. 추종자를 명명하는 근거는 무엇인가? 자기 스스로를 추종자라고 규정한 사람을 추종자라고 부른다면, 칼빈 사후 1세기동안 유일한 칼빈주의자는 모이즈 아미로(Moïse Amyraut)일 것이다. 하지만 아미로의 이른바 가정적 보편주의 입장을 반박한 여러 학자들은 아미로의 ‘칼빈주의적인’ 사상이, 특히 칼빈을 인용한 부분에서, 칼빈 신학의 정신을 심각하게 이탈하고 있다고 여겼다.<sup>6</sup> 물론 개혁

5) Brian Gerrish, *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 27-48의 견해 참조.

6) Pierre Du Moulin, *Esclaircissement des controverses Salmuriennes*, IX, i (232) 참조.

파 정통주의 시대 이후로 18세기와 19세기에는 스스로를 ‘칼빈주의자’로 규정하는 이들이 많았다. 그 이유는 그들이 칼빈의 신학적 핵심에 분명한 뿌리를 내리고 있느냐와 무관했으며 단지 예정론의 이런 저런 형태를 옹호했기 때문이었다. 또한 이른바 ‘아르미니우스주의자들’을 반대한 것도 그들이 실제로 아르미니우스의 가르침을 추종한 것의 여부와는 무관했고, 단지 그들의 구원론적 협력설을 반대했기 때문이었다.

실제로 우리가 칼빈의 추종자로 규정하는 16세기와 17세기의 상당히 많은 신학자들은 스스로를 칼빈의 추종자라고 생각하지 않았다. 칼빈보다 앞세대에 속하는 츠빙글리, 부처, 외콜람파디우스, 파렐과 같은 개혁주의 전통의 창시자들이 자기들이 보호해야 하는 어린 인물들 중 한 사람이 매우 탁월한 재능을 가졌다고 해서 스스로를 그의 추종자들로 규정했을 리는 만무하다. 칼빈과 비슷한 시기에 살았던 무스쿨루스, 베르미글리, 불링거, 아라스코(Johannes à Lasco)와 같은 개혁주의 신학자들도 스스로를 칼빈의 추종자라고 혹은 어떤 대가의 들러리라고 생각하지는 않았다. 또한 우리는 우르시누스, 올레비아누스(Caspar Olevianus), 잔키, 폴라누스(Amandus Polanus), 심지어 칼빈의 후계자인 베자와 같이 칼빈 이후의 세대에 속한 개혁주의 신학자들 중에서도 자신을 칼빈의 추종자 혹은 ‘칼빈주의자’라 주장했던 사람을 찾아 볼 수 없다.

추종자의 자기규정 문제를 무시한다 하더라도, 좀 더 광범위한 전통의 문맥에서 추종자를 규정하는 문제가 여전히 남아있다. 그 전통은 어떤 단일한 인물의 발자취를 따르려는 의도와는 무관하게 형성된 내용과 성격을 가졌으며, 한 세기 반이 지나도록 ‘칼빈주의자’라는 이름을 유용한 호칭으로 수용하지 않았던 전통이다. 칼빈보다 12살이나 많았고, 파두아와 볼로나 대학에서 공부했고, 스트라스부르와 옥스퍼드 그리고 취리히에서 가르쳤고, 칼빈과 대체로 동의하긴 했으나 이중예정론을 말하지 않고 예정론



을 선택으로 규정했고, 특별히 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas) 및 리미니의 그레고리우스(Gregory of Rimini) 같은 중세 스콜라 학자들을 칼빈보다 더 적극적으로 활용했고, 자신을 칼빈의 추종자로 이해하지 않았으며 히브리어 실력에 있어서는 칼빈보다 월등했던 신학자를 어떻게 칼빈주의자라 부를 수 있겠는가? 그 신학자는 바로 베르미글리인데 그의 글은 종교개혁 이후의 개혁주의 신학 발전에 큰 영향을 끼쳤으며 자신은 스스로를 그렇게 규정하지 않았어도 때때로 칼빈주의자로 불리는 인물이다.<sup>7)</sup> 그리고 특별히 스스로를 (칼빈주의자가 아닌) '개혁주의자'로 규정했고, 감독제를 옹호했고, 그의 가르침은 칼빈의 교리적 체계와 상당부분 공통된 토대를 가졌으나 베르미글리, 잔키, 베자, 우르시누스 및 올레비아누스 사상과의 근접성을 보이며, 행위언약-은혜언약 구분과 같이 앞선 인물들의 문헌에서 발견되지 않는 후기 개혁주의 사상의 특징들을 보여주는 신학자를 어떻게 칼빈주의자라 부를 수 있겠는가? 그 신학자는 바로 윌리엄 퍼킨스(William Perkins)다. 그러나 그는 여러 문헌에서 칼빈주의자로 불리고 있으며 그러면 서도 그와 칼빈의 사상적 차이 때문에 '칼빈주의자들과 대립되는 칼빈' 주장을 펼치려는 시도의 대표적인 사례로 거명되는 인물이다. [이처럼 칼빈주의자로 규정될 수 없는 인물들의] 목록은 폭넓게 확대될 수 있다.

어떤 사람들은 약간 바꾸어서 이렇게 질문할 수도 있다. '칼빈주의자들은 정말 칼빈주의자들이었는가?' 혹은 좀 더 정교하게 '칼빈주의자들은 칼빈주의자들이 되고자 하였는가?' '칼빈주의자'가 의도적인 칼빈 추종자 혹은 칼빈 사상의 모방자 혹은 복사판을 의미하는 것이라면 대답은 간단하다. '아니다.' 즉 우리가 첫 번째 유형에 대해 언급하며 칼빈을 유일한 칼빈주의자라고 규정한 것을 논외로 한다면 칼빈주의자는 없다고 할 수 있다.

7) 베르미글리에 관해서는 Frank A. James III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination: the Augustinian Inheritance of an Italian Reformer* (Oxford: Clarendon Press, 1998)를 보라.

### C. 개혁주의 전통을 가리키는 이름으로서의 ‘칼빈주의’

‘칼빈주의자’ 및 ‘칼빈주의’라는 용어들의 세 번째 용법은 그것들이 개혁주의 전통과 관계된 신학자들과 가르침을 가리키고 있다는 것이다. 이런 이해는 페리 밀러(Perry Miller), 존 맥닐(John T. McNeill), 그리고 필립 베네딕트(Philip Benedict) 같은 역사학자들의 문헌에서 발견되는 것으로 좀 더 보편적인 경우다.<sup>8</sup> 이런 관점에서 본다면, 우리의 물음은 다음과 같이 될 것이다. ‘칼빈은 개혁주의자였는가?’ 그리고 ‘칼빈과 동일한 고백적 범주에 속하는 다른 신학자들도 스스로를 칼빈의 추종자라고 여기는 것과 무관하게 개혁주의자였는가?’ 어떤 사람은 이런 질문들에 대한 답이 단순하게 ‘그렇다’일 것이라고 생각할지 모른다. 그러나 올바른 의미에서 개혁주의적인 것이 무엇인지 그리고 ‘칼빈주의자’의 동의어로 사용되는 ‘개혁주의적’이라는 말이 칼빈의 신학과 (그것이 온전한 규모와 다양성 속에서 이해되든 1559년 판 「기독교강요」 안에서만 이해되든) 어떻게 다소 일치하는 것으로 규정될 수 있는지를 생각할 때 위의 변형된 질문들도 단순한 것은 아님을 확인한다. 질문을 역사적 문맥과 문헌에 좀 더 적극적인 관심을 가지고 수정하면 이렇게 될 것이다. ‘칼빈의 사상과 개혁주의 신앙고백 테두리 안에 있는 후기 신학자들 사이에서 발견되는 연속성과 불연속성 및 유사성과 차이점의 본질과 근원은 무엇인가?’ 이 질문은 우리에게 몇 가지 신학적 고찰을 요청한다.

8) Perry Miller, *The New England Mind: the Seventeenth Century* (New York: Macmillan, 1939; repr., Boston: Beacon Press, 1961), 93-97; John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1954), vii-viii, et passim; Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven: Yale University Press, 2002), xxii-xxiii.

## II. 신학적 고찰: 후기 개혁주의 인물들과 칼빈의 관계

물론 ‘칼빈은 칼빈주의자였는가?’라는 물음은 일련의 신학적 사안들과 관련해서, 특히 유명한 ‘톨립’과 연계된 5대교리들 중 예정과 ‘제한속죄,’ 거기에다 언약의 문제를 더해서, 광범위한 논의가 있었다. 이런 형태로 제기 될 때 그 물음은 대체로 부정적으로 답해졌는데, 그 이유는 매우 의심스러운 것들이었다. 예를 들어, 예정에 관한 칼빈의 견해는 다양한 이유에서 후기 개혁주의의 예정 교리 이해와 대립된 것으로 이해해 왔다. 즉 칼빈은 「기독교강요」에서 신론과의 밀착성을 탈피하여 예정 교리를 좀 더 부드럽고 온후한 위치로 ‘옮겼으나’ 칼빈주의자들은 예정 교리를 신론과 가까운 위치로 옮겼으며 결국 예정 교리와 형이상학에 근거한 신학체계를 세웠다고 주장되었다.<sup>9</sup> 게다가 칼빈의 신학은 예정론 중심적인 체계가 아니라 기독교론 중심적인 체계였는데, 후대의 칼빈주의자들은 이런 그리스도 중심성을 잃었다고 한다.<sup>10</sup> 혹은 방법론과 내용을 혼동해서, 칼빈은 신학에 대한 언약적 접근법을 취한 인문주의 학자였지만, 후대의 칼빈주의자들은 이 운동의 선구자가 가졌던 인문주의 성향을 상실한 예정론적 및 스콜라적 학자라고 한다.<sup>11</sup> 끝으로 어떤 경우에는 칼빈 신학의 기독교론 중심적인 성향의 근거와 관련하여 그리스도의 사역에 대한 칼빈의 입장은 후대의 예정론 중심적인 칼빈주의 신학에서 형성된 ‘제한적 속죄’의 ‘엄격한’ 관점과는 반대로 ‘무제한적 속죄’를 지향하는 경향을 보인다고 말한다.<sup>12</sup> 요약하면, 칼빈은 정교하

9) Hall, “Calvin Against the Calvinists,” 19–37.

10) 예를 들어, Walter Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1967).

11) 예를 들어, Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969).

12) 예를 들어, M. Charles Bell, “Was Calvin a Calvinist,” *Scottish Journal of Theology* 36/4 (1983):

게 조화를 이룬 기독교 중심적인 신학을 가르친 반면, 칼빈주의자들의 신학은 하나님의 신의에 강조점을 두었으며 결국 첫 글자로 만들어진 ‘튤립’ 즉 ‘5대교리’로 요약되는 엄격한 스콜라적 신학 체계를 산출하게 되었다는 것이다.

### A. ‘튤립’의 문제

이상의 사안들을 논하기 위해 우리는 무엇보다 먼저 ‘튤립’ 자체의 문제를 언급해야 한다. ‘튤립’은 단어들의 첫 글자로 이루어진 두자어로 개혁주의 전통에 대해 많은 문제를 일으킨 주범이며 지금도 칼빈과 칼빈주의의 관계성에 대한 혼돈의 큰 원인이 되고 있다. 칼빈주의 전체를 1618-1619년 네덜란드에서 작성된 특별한 문헌과 연결하고 그 전체의 의미를 ‘튤립’으로 축소하는 것은 참으로 해괴한 비역사적 태도이다. 튤립의 화란어 단어는 “튤립”(tulip)이 아니라 “튤프”(tulpe)라는 사실에 주목할 필요가 있다. ‘Tulip’은 화란어가 아니다. 아르미니우스가 ‘저항할 수 없는 은혜’를 의미하는 ‘I’를 생략해서 고소를 당했을 때 단지 그가 어떤 사람의 철자법을 교정하려 한 것은 아닌지 때때로 궁금해진다. 좀 더 중요한 것은 두자어 ‘튤립’과 도르트 신조 사이에는 어떠한 역사적 연관성도 없다는 점이다. 우리가 다 알듯이 두자어 ‘튤립’의 형성과 ‘칼빈주의 5대교리’와 관련된 활용은 모두 영미권에 그 기원을 두고 있으며 19세기 이전으로 소급될 수 없는 신조어다.<sup>13</sup>

535-540; M. Charles Bell, “Calvin and the Extent of Atonement,” *Evangelical Quarterly* 55 (April 1983): 115-123; James B. Torrance, “The Incarnation and ‘Limited Atonement,’” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 2 (1984): 32-40; Kevin Dixon Kennedy, *Union with Christ and the Extent of the Atonement* (New York: Peter Lang, 2002).

13) Ken Stewart, “The Points of Calvinism: Retrospect and Prospect,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 26/2 (2008): 187-203을 보라. 물론, 개혁주의자들과 아르미니우스주의자들 사이에서 행해진 논쟁 중에는 “5대교리”(five points) 또는 “5대신조”(five articles)에 관한 이른 시기

이렇게 이상한 개념들이 어떻게 그렇게 급속하게 번졌는지 참으로 놀라운 일이다. 결국 칼빈과 칼빈주의의 연관성 문제가 이렇게 유명한 ‘꽃에 대한 고찰’(칼빈이 ‘튐립’을 가르쳤는가)로 축소되면, 어떠한 답변도 그릇된 토대에서 자유롭지 못하게 될 것이다. 실제로 칼빈 자신은 물론이고 칼빈주의자로 불리는 이후의 인물들도 이런 ‘튐립’ 형태의 가르침을 생각하지 않았다. 달리 말하면, 칼빈과 그의 동시대 인물들이 도르트 신조로 이어지는 교리들을 주장하기는 했지만, 칼빈이나 그의 동료 개혁자들은 말할 것도 없고 도르트 신조의 작성자들 중에서도 자신들의 고백적 입장을 ‘튐립’으로 축소시킬 의향을 가졌던 사람은 아무도 없었다.

‘T’와 ‘L’의 경우에 분명하게 드러난 것처럼 그 두자어 ‘튐립’이 칼빈이나 칼빈주의 사상과 얼마나 무관한 것인지에 주목할 필요가 있다. 인간적인 의지와 인간적인 능력들의 전적인 결합 혹은 부패에 대한 칼빈의 진술들은 신인협력설 혹은 반펠라기우스주의를 반박하기 위한 것이며 죄의 파

---

의 언급들이 많이 있다. 예를 들어, Peter Heylyn, *Historia quinqu-articularis: or, A declaration of the judgement of the Western Churches, and more particularly of the Church of England, in the five controverted points, reproched in these last times by the name of Arminianism* (London: E. C. for Thomas Johnson, 1660); 그리고 Daniel Whitby, *A Discourse concerning, I. The true Import of the Words Election and Reprobation... II. The Extent of Christ's Redemption, III. The Grace of God... IV. The Liberty of the Will... V. The Perseverance or Defectibility of the Saints* (London, 1710; 2<sup>nd</sup> ed., corrected, London: Aaron Ward, 1735). 후자는 종종 “Whitby on the Five Points” 또는 “Five Arminian Points”로 인용된다: 또한 George Hill, *Heads of Lectures in Divinity* (St. Andrews: at the University Press, 1796), 78에 주목하라: “칼빈주의의 5대 특징적 교리”(five distinguishing points of Calvinism)와 같은 문구 또한 이른 시기에 나타나는데, 도르트 신조는 언급하지 않고 교리들 자체만 열거하고 있다: 예를 들어, Daniel Neal, *The History of the Puritans and Non-conformists... with an account of their principles* (London: for J. Buckland, et al., 1754), I, 502; Ferdinando Warner, *The Ecclesiastical History of England, to the Eighteenth Century*, 2 vols. (London: s.n., 1756-57), II, 509를 보라: 또한 Daniel Waterland의 설교집의 편집자가 이신칭의를 “칼빈주의의 5대교리”의 하나로 동일시하는 점에 주목하라: Waterland, *Sermons on Several Important Subjects of Religion and Morality*, preface by Joseph Clarke, 2 vols. (London: for W. Innys, 1742), I, xviii을 보라.

급력(pervasiveness of sin)을 가리키는 것으로서 이런 개념을 ‘전적 부패’라는 구호와 동일시할 경우에는 문제가 발생한다.<sup>14</sup> 칼빈은 ‘제한속죄’라는 말도 언급하지 않았다. 이런 용어들은 실제로 도르트 신조에 나타나지 않으며, 이 용어들 중 어떠한 것도 17세기의 개혁과 혹은 칼빈과 정통주의 언어의 대표성을 지니지 않았다. ‘틀립’과 같은 용어들은 시대에 뒤떨어진 영미권의 창작물일 뿐이다.

물론 칼빈 자신은 ‘전적으로 부패했다’ 혹은 ‘전적으로 타락했다’ 같은 구절들을 사용하고 있지만 ‘모든 사람이 아담 안에서 죄를 지었으며’ 저주 아래 거하게 되었고 영원히 죽을 운명에 처하게 되었다고 선언하는 도르트 신조에는 그런 표현들이 등장하지 않는다.<sup>15</sup> 달리 말한다면, 틀립의 ‘T’ 문제에 있어서는 도르트 신조의 용어가 칼빈의 용어보다 더 잘 어울린다. 최소한 영어 구어체로 이해된 ‘전적인 부패’는 너무도 어두운 색조를 지녔기 때문에 그것은 루터파 신학자 마티우스 플라키우스 일리리쿠스(Matthias Flacius Illyricus)의 신학에나 적용될 수 있는 개념이다. 그는 인간의 본성에 대해 타락 이전과 이후라는 이원론적 이해를 가지고 하나님의 형상(*imago Dei*)이 사탄의 형상(*imago Satanae*)에 의해 전적으로 교체가 되었으며 그 타락한 인간성의 실체는 죄라고 주장했던 인물이다. 하지만 칼빈이나 이후의 개혁주의자들은 그런 방향으로 가지 않았으며 그 방향을 고집한 루터파 학자들의 일치신조 안에 등장하는 이런 종류의 언사들을 단호히 거부했다. 초기 근대 자료들에 ‘전적 부패’라는 용어를 부과함으로 모호하게 된 실제 논쟁점은 우리에게는 어떤 종류의 선도 존재하지 않는다는 부정이 아니라

14) John Calvin, *The Necessity of Reforming the Church*, in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet, 7 vols. (Grand Rapids: Baker, 1983), I, 133-134; 그리고 *ibid.*, III, 108-109의 용어에 주목하라.

15) Canons of Dort, i.1, in Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, 6th ed., 3 vols. (New York: Harper and Row, 1931), III, 551.

죄에서 스스로를 구원할 수 없다는 우리의 무능력이다. 칼빈이 불법, 사악, 부정직, 성품의 부패 등을 가리키는 결합(*pravitas*) 및 이와 유사한 용어들을 사용한 것은 하나님의 법에 외적으로 순종하는 인간의 능력을 부정하기 위함이 아니라 인간의 모든 행위를 더럽히고 인간을 하나님 앞에서 전적으로 무가치한 존재로 만든 성품의 광범위한 내적 뒤틀림을 가리키기 위한 것이었다. 이런 신학적 견지에서 볼 때, 칼빈의 신학과 이후의 개혁주의 사상 사이에는 분명한 연속성이 발견된다.

‘틀림’에서 ‘L’의 문제 즉 ‘제한속죄’ 대 ‘보편속죄’ 문제도 칼빈이 칼빈주의자인지 아닌지에 대한 논쟁의 중요한 부분이다. 이 문제도 일련의 현대적 혼돈에서 비롯된 것으로서 내가 보기에는 지극히 애매하고 시대착오적인 언어를 16세기와 17세기 사안에 적용했기 때문에 발생한 것이다. 간단히 말한다면, 칼빈, 베자, 도르트 신조 및 16세기와 17세기 개혁과 정통주의 학자들 중 어떠한 사람도 제한속죄를 언급하지 않았다. 언급하지 않았기에 그들이 그 교리를 가르쳤을 리는 만무하다. (속죄(atonement)라는 말도 영어인데, 그 시대의 신학 문헌들은 거의 전부 라틴어로 쓰였다.) 요점을 좀 더 분명하게 하고 역사적 문헌에 충실을 기하면서 말한다면, 16세기와 17세기에 논의된 이 문제는 구원이 어떤 자들에게 특히 택자 혹은 신자에게 제한된 것임을 가리키는 많은 성경 구절들을 고려할 때 그리스도 예수께서 모든 사람들을 위해 속죄물이 되셨다는 것과 하나님이 모든 자들 혹은 온 세상의 구원을 의지하신 것이라는 성경 구절들을 어떻게 해석해야 하는지와 관계된 문제였다. 이것은 개혁과 정통주의 시대뿐만 아니라 교부들과 중세 교회들도 논의했던 문제이며 페트루스 롬바르두스(Peter Lombard) 시대 이후로는 구속 선포의 보편성과 관련된 그리스도의 속상의 충분성 및 유효성 관점에서 논의되어 온 오래된 주제다.

칼빈과 이후의 개혁주의 신학자들 사이에 논의되고 있는 이 문제는 그

리스도 죽음의 가치 혹은 공로에 대한 논의가 아니었다. 왜냐하면 그리스도의 죽음이 온 세상의 죄를 위해 충분한 값을 지불했다는 사실은 실제로 그들 모두가 동의한 것이었기 때문이다. 또한 그 문제는 모든 사람들이 실제로 구원받을 것이냐에 대한 것도 아니었다. 아르미니우스를 포함한 그들 모두는 모든 사람들이 구원받는 것은 아니라는 것에 동의하고 있었기 때문이다. 논점을 바꾸어서 말한다면, 만약 '속죄'가 그리스도 죽음의 가치 혹은 충분성을 뜻하는 말이라면 어떤 사람도 제한속죄를 가르치지 않았으며, 만약 속죄가 특별한 사람에게 성취된 실질적인 구원을 뜻하는 말이라면 어떠한 사람도 무제한속죄를 가르치지 않았다고 볼 수 있다. (물론 많은 비난을 받고 있는 사무엘 후버(Samuel Huber)는 예외라고 할 수 있다.)

역사적인 관점에서 16세기와 17세기에 이해된 용어를 따라 생각해 본다면, 풀어야 할 문제는 두 가지다. 첫째, 아르미니우스가 제기하고 도르트에서 답변된 물음으로, 모든 죄에 대한 값으로서 그리스도 죽음의 충분성을 고려할 때 그리스도 죽음의 효력이 어떤 사람에게 제한되는 것을 어떻게 이해해야 하는가? 아르미니우스 관점에서 본다면, 그 효력이 어떤 사람들은 믿으려 하고 다른 사람들은 믿지 않으려 하는 선택에 의해서 결정되는 것이며 예정은 이런 인간적인 선택의 신적인 예지에 기초한 것이라고 한다. 그러나 도르트 회의의 입장에서 본다면, 효력은 오직 은혜로 말미암아 구원을 얻는 방식을 따라 오직 하나님의 택자에게 제한되는 것이다. 칼빈의 입장은 분명하다. 즉 그리스도 죽음의 적용 혹은 효력은 택자에게 제한된다. 이후의 개혁주의 신학자들은 이런 결론에 모두 동의하고 있다.

둘째, 16세기 개혁주의 신학자들의 신학적 체계의 다양성 속에 함축되어 있었고 도르트 회의를 따르는 일련의 17세기 논쟁들 안에서 분명히 논의된 문제로서 그리스도 죽음의 가치가 효력에 있어서 가정적인 보편성을 가지고 있느냐는 것이다. 간단하게 말하자면, 그리스도 죽음의 가치는 하나



님이 원하기만 하였다면 모든 죄에 대하여 충분하게 될 그런 가치를 말하는가 아니면 그리스도 죽음의 가치가 모든 사람이 믿으면 모두가 구원받을 것이라는 그런 가치를 뜻하는가? 이런 문제에 대해 칼빈은 침묵하고 있다. 그는 전통적인 충분성-유효성 도식을 자주 언급하지 않았다. 아미로에 의해서 제기된 택자를 구원하는 절대적 작정 이전에 믿는 모든 자들이 모두 구원받을 것이라는 구원의 가정적 혹은 조건적 작정에 대해서도 칼빈은 거론하지 않았다. 그는 어떤 추가적인 설명 없이 그리스도가 세상의 죄를 사했으며 이 '은택'은 '모든 자들에게 차별 없이' 적용되는 것이라고 때때로 말했다. 이후의 개혁주의 신학자들은 각자 서로 다른 입장을 논증하기 위해 모두 칼빈의 도움을 구했다. (17세기 및 18세기 저자들 중 극소수만이 그리스도의 죽음은 오직 택자들의 죄를 위해서만 충분한 값이라고 주장했다.) 이후의 개혁주의 신학은 이 부분에 있어서 칼빈보다 뚜렷한 입장을 취하였고, 칼빈의 다소 애매한 입장은 도르트 회의에서 채택된 입장도 그러하듯 다양한 입장으로 해석될 여지가 있었다.

## B. 예정, 기독교론 중심주의 및 중심교리 문제

예정에 관한 논쟁점은 다소 다양하다. 비록 일부 학자들은 기독교론 중심적인 칼빈이 1559년 최종판 「기독교강요」에서 예정론을 좀 더 부드러운 자리로 옮겼으나 그를 계승한 자들은 예정론을 다시 신론과 연관시켜 그 교리에 대한 좀 더 '엄격한' 해석으로 돌아가고 말았다는 주장을 펼치지만 어느 누구도 칼빈이 그 교리를 가르친 사실은 부인하지 않았다. 사실 칼빈은 예정론을 여기저기 이동하지 않았다. 그는 교리교육 목적에 적합한 바울서신의 순서를 따라 예정론을 처음에 위치시킨 그 자리에서 한 번도 움직이

지 않았다.<sup>16</sup> 이 자리가 예정론의 좀 더 부드럽고 고상한 자리라고 생각하는 것은 예정과 선택과 유기에 대한 칼빈의 정의가 예정론의 위력을 무디게 만드는 것과는 거의 혹은 전혀 상관이 없으며 신학적 체계 속에서의 예정론 위치와는 무관하게 칼빈의 정의가 이후 개혁주의 저자들의 정의와 정확하게 일치하고 있다는 사실을 무시하는 것이다. 또한 칼빈 이후의 개혁주의 저자들은 예정론의 위치와 신학 저술들의 문헌학적 장르 사이의 관계성에 무지하지 않았으며 예정론의 위치를 설정하되 어떤 이들은 칼빈의 교회론적 위치를 그대로 따랐고 다른 이들은 전통적인 입장을 따라 신론과 밀착된 위치를 지정하게 되었던 것이다. 이는 교리문답 및 신조 형식에 부합한 위치와 좀 더 정밀하게 발전된 신학의 대학교육 상황에 부합할 수 있도록 좀 더 학문적인 혹은 교의학적 논의에 적합한 위치 사이의 구분에 기초한 것일 뿐이다.<sup>17</sup>

여기서 해결해야 할 또 하나의 문제는 이른바 중심교리 문제다. 칼빈과 칼빈주의의 관계성 문제가 대두되는 많은 이유들은 19세기와 20세기에 나타난 전형적인 현상으로 칼빈의 신학이 예정론에 초점이 맞추어져 있다는 일관된 주장과 관계되어 있다. 이런 가정은 칼빈 이후의 모든 개혁주의 전통이 예정론에 집중적인 초점을 두고 그것을 중심으로 구성되어 왔다고 보는 경향과 더불어 칼빈과 칼빈주의 사이의 연속성 개념을 산출하게 되었다. 그러나 칼빈의 사상 연구의 추세는 변했다. 이미 언급한 것처럼 대부분의 20세기 신학은 칼빈을 ‘기독교 중심적인’ 인물로 규정하는 경향이 있었다. 이런 경향이 칼빈 이후의 개혁주의 사상을 이해하는 수정된 견해가 됨에 따라, 칼빈과 칼빈주의자들 사이의 대립성을 주장하는 것과 기독교 중심적

16) Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Formation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 118-139.

17) Richard A. Muller, “The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue,” *Calvin Theological Journal* 40/2 (2005): 184-210을 보라.

신학에서 예정론 중심적 신학으로 바뀐 것에 대해 베자에게 책임을 묻는 것이 유행처럼 번지게 되었다.<sup>18</sup> 그러나 이것은 개혁주의 전통의 광맥 혹은 칼빈 이후의 개혁주의 신학의 발전으로 인해 변화된 역사적 문맥을 고려하지 않은 고도의 교의학적 접근법일 뿐만 아니라, 그것은 마치 칼빈의 사상이 신정통주의 식의 그리스도 중심성의 예표로 환원될 수 있고 이후의 개혁주의 저자들은 단지 예정론 중심적인 학자들일 뿐인 것처럼 교의학적 해학을 꾸미고 서로 대립되는 구도를 설정하는 결합도 가진 경향이다. 불행히도 우리는 이런 오류투성이의 논증을 극복하고 있으나 동일한 문제에 대해 새로운 국면으로 접어들 정도의 극복에 이르지 못하는 못했다. 사실 ‘그리스도 중심성’ 용어는 옛것이 되었으며, 이제는 칼빈의 신학에 ‘그리스도와의 연합’(union with Christ) 모델을 부과하여 결국 이후의 ‘칼빈주의자들에게 동일한 종류의 부정적 비판을 가하려는 새로운 중심주의 현상이 시도되고 있다. 즉 칼빈은 그리스도 연합을 강조한 인물로 묘사하고 이후의 칼빈주의자들은 그런 개념을 생각조차 하지 않은 인물들로 묘사한 후 그들이 칼빈 사상과의 극단적인 단절을 보여주고 있다고 비판한다.<sup>19</sup> 우리는 그리스도와의 연합 문제가 수습되면 칼빈 이후의 개혁주의 신학이 중심으로 여기는 것들 혹은 생략한 것들과 짝을 이룰 수 있는 칼빈 사상의 또 다른 그릇된 중심성 개념이 등장할 것이라는 사실을 쉽게 짐작할 수 있다.

신의에 대한 강조와 병행하는 그리스도 중심성 혹은 기독교적 강조점 문제는 역사적 관점에서 볼 때 16세기 혹은 17세기적 관심사에 기초한 것이 아니라 20세기의 독특한 신학적 패턴에 기초하여 가공된 이슈다. 만약

18) 예를 들어, Hall, “Calvin Against the Calvinists,” 25-28; Johannes Dantine, “Les Tabelles sur la doctrine de la prédestination par Théodore de Bèze,” *Revue de théologie et de philosophie* XVI (1966): 365-377; Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza*, 136-146을 보라.

19) Partee, *Theology of John Calvin*, 3, 4, 25, 27, 40-41; 그리고 Julie Canlis, “Calvin, Osiander, and Participation in God,” *International Journal of Systematic Theology* 6/2 (2004): 169-184 참조.

‘그리스도 중심성’이 그리스도 중심적인 구원론을 의미하는 것이라면, 개혁파 정통주의 저자들은 그리스도 중심성에 있어서 결코 칼빈보다 못하거나 과하지 않았다. 그들 모두는 그리스도의 희생을 구원의 유일한 기초로 여겼으며 또한 예정을 ‘그리스도 안에서’의 작정으로 규정했다. 그리고 만약 ‘그리스도 중심성’이 다른 어떤 것, 즉 ‘그리스도 사건’(Christ-event)을 하나님의 고유한 계시로 간주하고 신학의 중심으로 삼았다는 의미를 가졌다면, 그 용어는 칼빈과 이후의 개혁주의 신학자들 모두에게 적용되지 않는 말이 될 것이다. 나아가 2세기에서 19세기까지 어떠한 신학자 및 신학에도 적용되지 않는 용어가 된다는 말이다. 어떠한 경우에도, ‘그리스도 중심성’은 칼빈과 정통주의 시대의 개혁주의 신학자들 사이의 관계성을 평가하는 유용한 범주가 되지 못한다.<sup>20</sup>

개혁파 정통주의 저자들이 칼빈의 사상과는 이질적인 결정론 혹은 ‘예정론적 형이상학’ 형태를 취한 ‘신의적 신학’ 형성의 주범이란 비판 문제와 관련하여, ‘틀립’처럼 ‘제한적 속죄’와 ‘그리스도 중심성’ 같은 용어들은 모두 16세기와 17세기에 그 뿌리를 두지 않았으며, 하나의 고안된 문제에 대한 20세기적 서술어일 뿐이라는 사실을 기억해야 한다. 실제로 이전의 기독교 전통에 등장한 신학자들 모두가 공유했던 명목상 형이상학적 전제로서 하나님을 절대적 혹은 필연적 존재로 규정하는 것과 창조된 질서를 상대적인 혹은 우연적인 것으로 규정하는 일은 분명히 있었지만, 그렇다고 개혁파 정통주의 신학이 형이상학 위에 세워진 것은 아니며 결정론의 한 형태로 분류되는 것은 더더욱 불가하다. 물론 개혁파 정통주의 신학자들은 칼빈보다 더 명확하게 하나님을 전적으로 자유롭고 정반대를 의지하실 수 있는 분으로 묘사했고, 세상을 우연적인 것으로 규정했고, 이성적인 피조물

20) Richard A. Muller, “A Note on ‘Christocentrism’ and the Imprudent Use of Such Terminology,” *Westminster Theological Journal* 68 (2006): 253-260 참조.

을 ‘행위의 자유’(freedom of contradiction, 행하거나 행하지 않을 자유)와 ‘선택의 자유’(freedom of contrariety, 어떤 것을 행하거나 다른 것을 행하는 자유)를 가지고 각자의 본성을 따라 자유롭게 행하는 존재로 이해했다.<sup>21</sup> 이런 점에서 칼빈과 이후의 개혁주의 저자들 사이에 일말의 불연속이 있다는 주장을 펼칠 수 있을 것이다. 그러나 칼빈과 이후 개혁주의 저자들의 문헌들을 면밀히 읽어보면 전자는 결정론적 관점으로 읽혀질 가능성이 농후하나 후자는 조금 희박하다는 정도의 불연속일 뿐임을 확인하게 될 것이다. 예정론에 있어서 칼빈과 이후의 개혁주의 신학 사이의 관계성에 대한 기본적인 논점은 간단하다. 칼빈 이전과 동시대와 이후의 개혁주의 학자들과 칼빈 자신은 모두 로마서 9장과 다른 성경 본문에서 가르치는 예정론의 아우구스티누스적인 입장, 즉 구원은 영원하신 하나님의 은혜로운 뜻에 의존하고 있으며 어떤 사람들이 구원으로 선택되고 다른 사람들은 선택되지 않는 것은 하나님에 의해 영원 전부터 의도된 것이라는 입장의 범주 안에서 어떤 형태를 저마다 고수하고 있다는 것이다. 이런 입장은 역사적 관점에서 볼 때, 오래 동안 폭넓게 수용되어 온 신학적 유형이기 때문에 칼빈 혹은 다른 사람들을 ‘칼빈주의자’로 규정하는 기준이 될 수 없다.

### C. 인문주의-스콜라주의 이분법들

인문주의-스콜라주의 이분법은 칼빈과 칼빈주의 사이의 관계성에 있어서 다양한 형태로 등장한다. 아주 단순한 하나의 형태는 칼빈의 인문주의와 이후 개혁주의 신학자들의 스콜라주의를 대립시키는 것이다. 간단히 말

21) 근거로는 Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde, trans., ed., and commentary, *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker, 2010)를 보라.

하면 칼빈은 인문주의 학자인데, 이후의 칼빈주의자들은 스콜라주의적 학자라는 것이다. 당연히 칼빈은 칼빈주의자일 수 없다. 이런 접근법은 인문주의 방법론과 스콜라주의 방법론에 속한 요소들을 모두 포함한 문헌의 저자들을 논하되 (그들 개개인 안에서) 인문주의와 스콜라주의가 서로 대립하고 있는 것처럼 묘사하고 있기 때문에 문제가 심각한 방법이라 하겠다. 최근의 연구에서 잘 지적된 것처럼, 칼빈은 비록 인문주의자로서 문헌학과 수사학 훈련을 받은 자이지만 주제별 및 논박적인 모델들 혹은 다양한 구분들과 같은 스콜라주의적 방법의 여러 요소들을 자신의 사상에 주입했고,<sup>22</sup> 이후의 개혁주의자들 즉 '미개하게 보이는 칼빈주의자들'은 좀 더 정교한 겹으로 이루어진 학문적 및 논박적 활동에서 스콜라주의적 방법론을 따를 뿐만 아니라 문헌학과 수사학과 같은 인문주의 학문들의 유용한 도구들도 활용했다. 사실 문헌학적 인문주의 훈련을 받는 것은 스콜라주의적 정통주의 시대의 보편적인 현상이다.<sup>23</sup> 게다가 개념설정 및 표준 논제들의 조직화 혹은 보편논제(*loci communes*) 같은 이른바 스콜라주의적 방법론의 여러 요소들은 사실 인문주의적 근원을 가지고 있다.

인문주의-스콜라주의 이분법의 또 다른 형태는 칼빈은 전적인 인문주의 학자이며 이후의 개혁주의 사상가들은 전적인 스콜라주의 학자라는 주장의 명백한 문제점을 극복하기 위해 칼빈의 심리를 둘로 분할하고 칼빈의 인격 이편에는 자애롭고 언약적인 인문주의 성향이 있고 저편에는 어두

22) David C. Steinmetz, "The Scholastic Calvin," in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, ed. Carl R. Trueman and R. S. Clark (Carlisle: Paternoster Press, 1999), 16-30; cf. Muller, *Unaccommodated Calvin*, 36-61.

23) Peter T. van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591-1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden*, trans. J. C. Grayson (Leiden: Brill, 1989); 그리고 Stephen G. Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1996)를 보라.

운 예정론적 스콜라주의 성향이 있다는 것이다.<sup>24</sup> 자세히 살펴보면, 이 접근법은 불행히도 칼빈의 인문주의 성향을 간과하고 칼빈의 유산에서 스콜라주의적 예정론 측면만을 지지했던 칼빈주의자들과 인문주의적 칼빈 사이의 대립을 조장한다. 이것은 여러 측면에서 독특한 문제점을 지닌 접근이다. 첫째, 부스마의 연구가 입증해 주었듯이 이 접근법은 칼빈 안에 이분화된 심리가 있다는 실증되지 않는 심리학적 주장에 기초한 것이며, 그렇게 이분화된 심리의 한 쪽을 인문주의와 연결하고 다른 한 쪽을 스콜라주의와 연결하는 것은 독단일 뿐이다.<sup>25</sup> 현대의 한 두 신학자들의 기호에 기초하여 이런 결론을 이끌어낸 이 접근법은 마치 어떤 신학자가 인문주의 예정론자(humanistic predestinarian) 혹은 스콜라주의 언약론자(scholastic federalist)일 수 없다는 듯 인문주의 및 스콜라주의 방법론을 특별한 내용과 결부시켜 논점을 헛갈리게 만들고 있다. 종교개혁자들의 사상 안에 인문주의 및 스콜라주의적 요소들이 결부되어 있다는 것은 그 시대의 전형적 현상이었다.<sup>26</sup> 인문주의와 언약적 사유를 묶고 예정론 혹은 결정론을 스콜라주의적 사유와 결부시킬 어떠한 근거도 없다. 우리는 결정론적 철학을 옹호했던 피에트로 폼포나찌(Pietro Pomponazzi) 및 로렌조 발라(Lorenzo Valla) 같은 인문주의 학자들을 지적할 수 있다. 또한 언약신학자들이 쓴 스콜라주의적 저작들을 지적할 수 있는데, 특히 언약신학자의 원조격인 요

24) William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988); 그리고 Philip C. Holtrop, *The Bolsec Controversy on Predestination, From 1551 to 1555*, 2 parts (Lewiston: Edwin Mellen, 1993).

25) 칼빈에 관한 부스마의 견해에 대한 논자의 비판은 *The Unaccommodated Calvin*, 79-98을 보라.

26) 예를 들어, Frank A. James III, "Peter Martyr Vermigli: At the Crossroads of Late Medieval Scholasticism, Christian Humanism and Resurgent Augustinianism," in *Protestant Scholasticism*, ed. Trueman and Clark, 62-78; 그리고 Scott Manetsch, "Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the Studia humanitatis," in *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A. Oberman on his 70<sup>th</sup> Birthday*, ed. Andrew C. Gow and Robert J. Bast (Leiden: E. J. Brill, 2000), 400-416을 보라.

하네스 코케이우스(Johannes Cocceius)와 그의 제자 프란츠 부어만(Franz Burman)은 전형적인 개혁주의 예정론을 주장하면서 스콜라주의적 방법론을 취했다.<sup>27</sup> 프랑수아 투레틴(Francis Turretin)같은 개혁주의 신학자들도 지적할 수 있는데 그들은 비록 스콜라주의적 방법론과 예정론 때문에 (아마도 부당하게) 거명되고 있지만 그들은 또한 정통적인 개혁주의 언약론을 가르쳤다.<sup>28</sup>

#### D. 칼빈, 칼빈주의 그리고 언약신학

칼빈의 사상과 개혁과 정통주의 언약신학 사이의 관계도 많은 논쟁을 일으켰던 주제다. 어떤 사람들은 「기독교강요」에서 칼빈이 겉으로 보기에 일방적 언약을 간략하게 진술한 것에 근거해 그를 언약사상가가 아니라 한 반면 이후의 개혁주의 저자들은 언약적 사유에 심취해 있었으며 언약의 쌍방적 성격을 일관되게 강조해 왔다고 주장한다.<sup>29</sup> 또 다른 사람들은 칼빈이 은혜를 강조하는 열렬한 언약사상가이며 이후의 칼빈주의자들은 그런 은혜에 대한 강조점을 상실하여 율법주의 및 예정론 중심적인 사상에 함몰되고 말았다고 주장한다.<sup>30</sup> 사실 이런 견해들이 보여주는 것보다 역사적 실

27) Willem J. van Asselt, "Johannes Cocceius Anti-Scholasticus?" in *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker, 2001), 227-251을 보라.

28) James Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of Divine Grace* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007)을 보라.

29) J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980); 그리고 J. Wayne Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," *Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998): 359-376.

30) 예를 들어, James B. Torrance, "The Concept of Federal Theology — Was Calvin a Federal Theologian?" in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, ed. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 15-40; James B. Torrance, "Covenant or Contract? A Study of the Theological



재는 훨씬 더 복잡하다. 그러나 역사적 실재는 우리로 하여금 그런 복잡성 속에서도 칼빈과 이른바 칼빈주의 사이의 관계성 문제를 명료하게 풀어줄 것이다. 첫째, 언약에 대한 칼빈의 사상을 확고한 일방적 언약으로 이해하는 학파는 칼빈이 언약의 일방적 측면과 쌍방적 측면을 신중하게 구분하고 있다고 주장하는 학자들의 연구를 일관되게 무시하며 그런 구분이 발견되는 칼빈의 주석들도 탐구하길 거절한다. 언약의 이런 구분이 16세기와 17세기 개혁주의 사상에서 보편적인 것이라는 사실은 쉽게 논증될 수 있으며, 이는 칼빈의 글에서만 발견되는 것이 아니라 개혁파 정통주의 저자들의 글에서도 발견된다.

칼빈의 신학적 작업과 개혁주의 언약신학 사이에는 또 다른 중요한 관계성이 있다. 무엇보다 칼빈은 은혜언약이 본질에 있어서는 하나인데 시행 또는 시여(施與) 방식에서 구약과 신약에서 다르게 나타난다고 정의했다.<sup>31</sup> 칼빈의 이 정의는 17세기 언약신학 속으로 옮겨졌다. 당연히 이런 은혜언약 정의에 있어서 칼빈은 유일한 옹호자도 아니며 최초의 주창자도 아니었다. 이는 츠빙글리 및 불링거의 초기 문헌에도 동일하게 등장하기 때문이다. 불링거를 칼빈의 예정론 중심주의와 구별되는 언약신학 출범의 근원으로 보는 학자들은 이런 은혜언약 정의가 그들 안에서 동일하게 발견되고 있다는 사실의 중요성을 무시할 뿐만 아니라, 실제로 칼빈이 「기독교강요」 중 신 구약의 관계를 다루고 있는 초두에서 이런 정의와 관련해서 자신의 언약사상을 발전시키지 않았다는 점에 주목하지 않았다. 즉 그의 은혜언약 정의와는 별도로, 「기독교강요」에서 견져낼 수 있는 언약신학 내용은 많지 않기 때

---

Background or Worship in Seventeenth-Century Scotland,” *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 51-76; 그리고 James B. Torrance, “The Incarnation and ‘Limited Atonement,’” *The Evangelical Quarterly* 55 (April 1983): 83-94.

31) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen, 2 vols., 7th ed. (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936), II.x.2.

문에 당연히 「기독교강요」는 이후의 개혁주의 언약신학자들에 의해 왕성하게 인용되지 않았다. 그들이 빈번하게 인용했던 것은 언약에 대한 칼빈의 사상이 활발하게 개진된 그의 주석이며 이는 헤르만 위치우스(Herman Witsius) 같은 학자들의 문헌을 통해 쉽게 입증될 수 있다.<sup>32</sup>

### III. 결론

개혁주의 전통의 실체 그리고 그 전통과 칼빈의 관계를 규정함에 있어서 ‘칼빈주의’라는 용어도 두자어 ‘틀립’처럼 다양한 문제들을 초래한 원인이었다. 이 두 가지 용어들은 시대착오적인 것이며 이는 과도한 단순화를 추구한 결과다. ‘칼빈주의’의 여러 의미들은 제각각 칼빈의 사상 및 그것과 16세기와 17세기 개혁주의 전통 사이의 관계에 대한 그릇된 견해들을 양산했다. 두자어 ‘틀립’의 사용이 틀린 것이 아니라면 적어도 그것은 도르트 신조를 편협한 관점으로 이해하게 만들었고 이는 개혁주의 전통과 칼빈의 신학에 대한 헛갈리는 이해로 이어졌다.

칼빈의 신학과 이후 개혁주의 전통 간의 신학적, 지성사적 관계성에 관해 위에서 언급했던 사례들과 ‘칼빈주의’ 및 ‘틀립’ 같은 용어들에 의해 제기된 문제의 핵심은 어떤 전통 내에서의 연속성 및 발전의 특성과 다양성에 관계된 것일 뿐만 아니라 그 전통의 본질과도 관계된 것이다. 칼 트루만(Carl Trueman)이 최근에 지적한 것처럼, 연속성과 불연속성 문제는 미묘한

---

32) 이 인용들에 대한 논의는 Richard A. Muller, “Reception and Response: Referencing and Understanding Calvin in Post-Reformation Calvinism,” in *Calvin and His Influence, 1509-2009*, Proceedings of the Calvin Congress, Geneva, May, 2009 (New York: Oxford University Press, 2011)를 보라.

구분을 요구한다.<sup>33</sup> 첫째, 로마교회뿐만 아니라 종교개혁 운동의 분파로서 개혁파 및 루터파 신학 모두에서 발견되는 범교회적, 신조적 보편성의 기초적 전통이라는 근본적인 연속성이 있다. 둘째, 종교개혁 및 종교개혁 이후 시대에 만들어진 특정한 신앙 고백적 전통에 속한 광범위한 연속성 문제가 있다. 특별히 개혁주의 신앙고백 전통의 경우에는 프랑스 신앙고백서, 벨기에 신앙고백서, 스코틀랜드 신앙고백서와 하이델베르크 교리문답 및 영국교회의 39개 신조 등과 같은 16세기 중반에 작성된 주요 신앙고백 문서들 속에 나타나는 공통된 신학적 토대라는 연속성이 있다. 이 모든 신앙고백서들은 칼빈과의 대화 속에서 혹은 칼빈에게 도움을 받은 개신교 진영 안에서 작성된 것이며 좀 더 중요한 것은 그것들이 칼빈도 포함하는 개혁주의 신앙의 국제적 공동체를 대표하고 있다는 점이다. 이상의 두 가지 사례들은 칼빈과 그의 동시대 인물 사이뿐만 아니라 칼빈과 이후의 개혁주의 전통 사이에 분명한 연속성이 있는데 이는 칼빈 사상의 개별성 때문이 아니라 오히려 보편성 때문임을 보여주고 있다.

칼빈이 한 부분으로 참여하고 있으며 시간이 흐르면서 역사적 문맥이 달라지는 복잡성을 따라 발전하고 변천해 온 전통과 칼빈의 사상 간의 관계성 문제도 중요하다. 자주 언급된 것처럼, 칼빈은 비록 개혁주의 전통에서 항상 사상의 현저한 발전 혹은 체계화를 산출한 주도적인 목소리를 내지는 않았다 할지라도 이 전통에 속한 신학자들 중에 가장 탁월한 인물로서 종교개혁 신학의 제2세대 편찬자들 중 하나다. 윌리스턴 워커(Williston Walker)의 평가에 따르면, “칼빈은 창조적인 지성보다 오히려 체계 형성적인 성향을 가졌다.”<sup>34</sup> 칼빈의 신학은 츠빙글리, 부처, 멜란히톤, 파렐, 외콜람

33) Carl Trueman, “The Reception of Calvin: Historical Considerations,” *Church History and Religious Culture* 91/1 (2011): 19-27을 보라.

34) Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Scribner, 1918), 392.

파디우스 같은 선행자들의 신학을 반영하고 있으며, 칼빈은 불링거, 베르미글리, 무스쿨루스, 비레, 아 라스코 같은 동시대 인물들과 소통하고 논쟁을 벌였던 인물이며, 그의 글은 환영을 받았고 정교하게 변증되어 왔으며, 그의 신학적 작업들(무엇보다 그의 주석적 작업들)은 참조되고 수정되어 발전하고 변화하고 다양화된 신학적 전통 속으로 통합되어 갔다. 칼빈은 이 전통을 창시하지 않았으며, 이 전통의 초기 집대성에 있어서 유일한 대변자도 아니며, 이 전통의 발전에 규범적인 역할을 한 것도 아니다.<sup>35</sup>

본 논문의 첫 부분에서 이미 지적한 것처럼, 칼빈과 칼빈주의 사이의 관계성 문제는 특별히 ‘칼빈주의’가 대개 개혁주의 전통을 의미하고 있다는 바른 해석에 근거해서 본다면 그리 간단하지 않다. 게다가 개혁과 정통주의 시대가 마감된 이후 몇 세기동안 스스로를 ‘칼빈주의자’ 혹은 ‘칼빈주의적’이라고 규정해 온 여러 인물들과 그룹들 때문에 여전히 복잡한 문제로 남아 있다. 이런 그룹들 중에는 침례교 신학자들도 있는데 그들은 유아세례 거부 때문에 칼빈의 제네바나 정통주의 시대의 고백적 개혁주의 상황에서 환영받지 못했다. 16세기와 17세기의 개혁주의 진영에서 별로 환영받지 못했을 엄격한 형이상학적 결정론 혹은 양립론(*compatibilism*)에 근거해 스스로를 칼빈주의라고 부르는 현대의 여러 신학자들 및 철학자들 또한 여기에 언급될 수 있겠다.

칼빈과 이른바 ‘엄격한’ 정통주의 사이의 대립을 설정하는 시도들 속에는 고도의 시대착오 및 빈정거림이 발견되는데 이는 정통주의 시대의 실패

---

35) Williston Walker, *John Calvin: The Organizer of Reformed Protestantism, 1509-1564*, with a bibliographical introduction by John T. McNeill (1906; repr., New York: Schocken, 1969), 1; Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), II, 394; George Park Fisher, *History of the Christian Church* (New York: C. Scribner's Sons, 1890), 318; McNeill, *History and Character of Calvinism*, 3-4; 그리고 Miller, *New England Mind*, 93 참조.

로 인해 단절된 칼빈 신학의 확고한 재생산 의지와 19세기 및 20세기에 고안된 교리적 표준들 및 교리적 선동에 의해 조장된 것이다. 우리가 살펴본 것처럼 16세기 후반과 17세기의 문헌들에 대한 좀 더 정밀한 탐구에서 확인된 개혁과 정통주의 사상의 실상은 그것이 교회의 좀 더 앞선 전통들과 수다한 종교 개혁자들 그룹, 즉 칼빈의 선행자들 및 동시대 인물들의 문헌에서 발견되는 것처럼 많은 선행적인 신학적 움직임과 더불어 다양한 운동으로 전개된 것임을 보여준다. 이런 개혁과 정통주의 사상의 다양성은 그 사상을 엄격한 것으로 규정할 수 없도록 만든다. 나아가 만약 개혁과 정통주의 신학이 '칼빈은 칼빈주의자였는가?'라는 의문을 제기한 자들이 이상적인 것이라고 공포한 그런 방식, 즉 칼빈의 사상을 계속해서 복사하는 방식으로 형성된 것이라면, 그것은 결코 고백적 운동으로 존속하지 못하고 극도의 엄격성에 빠지고 말았을 것이다. 그러나 이와 반대로 개혁주의 전통은 칼빈을 그 전통의 기초를 놓은 여러 사람들 중 한 사람으로 여겨 그에게 의존했고 도움 받았다. 또한 개혁과 정통주의자들은 개혁주의 신앙의 제2세대적 체계화 작업에서 칼빈이 발휘한 능력과 더불어, 정밀한 기술적 소양을 발휘함에 있어서의 그의 한계를 알았고, 변화된 상황과 시대적 변천 속에서 자신들이 당면한 과제들을 칼빈이 다 다룰 수는 없었음을 인지하고 있었다.

'칼빈은 칼빈주의자였는가?'라는 우리의 초기 물음으로 돌아가 매듭을 짓고자 한다. 답은 당연히 부정적이다. 칼빈은 '칼빈주의자'가 아니었다. 그러나 '칼빈주의자들'도 칼빈주의자가 아니었다. 그들은 모두 개혁주의 전통에 기여한 이들이었다. 본 논문이 다룬 주제의 교훈은 칼빈과 다양한 개혁주의 신앙고백들 그리고 이른바 16세기 후반과 17세기의 '칼빈주의자들' 모두가 함께 서 있었던 공통의 입장을 인정하는 것과, 개혁주의 전통은 처음부터 (물론 신앙 고백적 테두리 안에서의) 다양성이 있었다는 사실을 인정

하는 것이며, 만약 그리해야 한다면, '할 수 있을 때 장미꽃 봉오리를 따서 모으되,' 당신의 개혁주의 정원에 '튤립'은 아예 심지도 말라는 것이다.

# Was Calvin a Calvinist?

Richard A. Muller  
Calvin Theological Seminary, Historical Theology

## I. Defining the Question: Varied Understandings of “Calvinism”

Leaving aside for a moment the issue of the famous “TULIP,” the basic question, “Was Calvin a Calvinist?,” taken as it stands, without further qualification, can be answered quite simply: Yes...No...Maybe...all depending on how one interprets the question. The answer must be mixed or indefinite because question itself poses a significant series of problems. There are in fact several different understandings of the terms “Calvinist” and “Calvinism” that determine in part how one answers the question or, indeed, what one intends by asking the question in the first place. “Calvinist” has been used as a descriptor of Calvin’s own position on a particular point, perhaps most typically of Calvin’s doctrine of predestination. It has been used as a term for followers of Calvin—and it has been used as a term for the theology of the Reformed tradition in general. “Calvinism,” similarly, has been used to indicate Calvin’s own distinctive theological positions, sometimes the theology of Calvin’s *Institutes*. It also is used to indicate the

theology of Calvin's followers. More frequently, it has been used as a synonym for "Reformed" or for the "Reformed tradition."

#### A. "Calvinism" as Calvin's Own Position

If the first option is taken as the basis for the question, the answer is simply, "Yes, of course Calvin was a Calvinist"—"Calvinist" and "Calvinism" indicating the specific position of Calvin on various theological, ecclesial, political, and even philosophical issues. This is perhaps the intention of the title of a work such as Henry Cole's translation of Calvin's various treatises on predestination, namely, Calvin's Calvinism. It is also the usage of writers like Peter Toon and Basil Hall, the latter going so far as to apply the term "Calvinism" restrictively to the purportedly perfectly "balanced" theology of Calvin's 1559 *Institutes*.<sup>1</sup> There are, however, a host of problems posed by this approach—not the least of which is that it (apparently intentionally) leaves Calvin as the only Calvinist.

Beyond that, this approach begs the question of what criterion has been applied to the *Institutes* of 1559 to arrive at the conclusion that it represents a perfectly balanced theology in contrast to the presumably less well-balanced theologies of Huldrych Zwingli, Johannes Oecolampadius, Martin Bucer, Heinrich Bullinger, Peter Martyr Vermigli, Wolfgang Musculus, Zacharias Ursinus, and a host of others usually identified, together with Calvin, as

---

1) Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689-1765* (London: The Olive Tree, 1967), 143; and Basil Hall, "Calvin Against the Calvinists," in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 19, 25-26.



belonging to the Reformed tradition. Arguably, that criterion has been the personal theological preference of various proponents of the approach and it has consisted in modern readings of the *Institutes*, out of its historical context, as if it were a prototype for some modern theological system—whether Friedrich Schleiermacher’s, Karl Barth’s, G. C. Berkouwer’s, or some other recent theologian’s. The purported balance, whether found in Calvin’s understanding of predestination, or his so-called christocentrism, or his advocacy of the unio mystica, claims a coherent dogmatic center to Calvin’s thought that cannot be found in the thought of his contemporaries—but which also (unfortunately for the proponents of this approach) is not actually found in Calvin’s thought. The coherentist approach not only leaves Calvin the only Calvinist, it also portrays Calvin’s Calvinism as proto-Schleiermacherianism, proto-Barthianism, or proto-Berkouwerianism (to coin a somewhat less than euphonic term).

Once the modern mythologies of coherence around neo-orthodox or other themes have been dissipated, a further problem emerges. The identification of Calvinism with Calvin’s own distinctive doctrines, encounters the extreme difficulty of actually finding distinctive doctrines in Calvin. This problem has been enhanced by the numerous books that present interpretations of such decontextualized constructs as “Calvin’s doctrine of predestination,” “Calvin’s Christology,” or “Calvin’s doctrine of the Lord’s Supper,” as if Calvin actually proposed a highly unique doctrine. We need to remind ourselves that the one truly unique theologian who entered Geneva in the sixteenth century, Michael Servetus, did not exit Geneva alive. Unique or individualized doctrinal formulation was not

Calvin's goal. If, for example, there is anything unique in his doctrine of predestination, it arose from the way in which he gathered elements from past thinkers in the tradition and blended them into his own formulation. But the fact is that his formulation is strikingly similar to those of Bucer, Viret, Musculus, and Vermigli. Even Bullinger's formulation, which differed on several distinct points, like the relation of Adam to the decree, has clear affinities with Calvin's teaching.<sup>2</sup> Likewise, there are some distinctive elements in Calvin's doctrine of the Lord's supper—but there is so much that was drawn from Bucer and Melancthon. If one were to strip out these commonalities and focus only on the truly distinctive elements one would not have a theology remaining nor would one have a series of related motifs sufficient to the construction of a theology—and even if one attempted to do this, one would not have a theology of Calvin, but rather a kind of dogmatic Julia Child's concoction made up out of a pile of chopped-up ingredients, varying in taste from cook to cook. In other words, the identification of Calvinism with the unique theology of Calvin represents a fallacy.

There is a final, deeper problem with this approach as well. The question also assumes that the theological tradition in which both Calvin and the later thinkers who have been identified as Calvinists reside was rather exclusivistically founded on the theology of Calvin himself and that Calvin's theology—typically identified with Calvin's *Institutes* in the final edition of 1559—supplies the foundational index by which membership in that tradition ought to be assessed. This form of the question assumes that later

---

2) Note the conclusions in Cornelis P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of "the Other Reformed Tradition"?* (Grand Rapids: Baker Books, 2002).

Reformed theologians either intended to be or should have been precise followers of Calvin rather than also followers of Zwingli, Bucer, Oecolampadius, Bullinger, and others, and not merely followers of Calvin in general or Calvin of the tracts, treatises, commentaries, and sermons, nor the Calvin of the 1539, 1543, or 1550 *Institutes*, but the Calvin of the 1559 *Institutes*.<sup>3</sup> This form of the question is aided and abetted by the numerous books on Calvin's theology that are based solely or almost solely on the *Institutes* and that do not examine the thought of any of Calvin's predecessors or contemporaries:<sup>4</sup> his thought becomes its own criterion for its assessment and, by extension, the sole guide to all that is Calvinistic. This view is so misguided that it needs no extended rebuttal: it abstracts Calvin from himself by denying the importance of the larger portion of his work even as it abstracts him from his historical context and from the tradition in which he was a participant.

#### B. "Calvinism" as the Approach of Calvin's "Followers"

If, however, by "Calvinist" one means a follower of Calvin and by "Calvinism," the theology of his followers, it should be clear that no one can be his own follower. Whereas the first option leaves Calvin as the only Calvinist, this option either prevents the identification of Calvin as a Calvinist or, falling back on the kind of sentiments fueling the first option,

3) Hall, "Calvin Against the Calvinists," 19.

4) E.g., T. H. L. Parker, *Calvin: an Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster/John Knox, 1995); Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2008).

judges the followers on the basis of a rather narrow norm constructed out of Calvin's theology. It should also be clear, inasmuch as those identified as followers were seldom, perhaps never, precise imitators, that by the very way in which the question has been posed, it is usually looking for a negative answer. To the extent that later so-called Calvinists were not intellectual clones, Calvin ought not to be identified with them—and to the extent that Calvin's thought ought to supply the norm for all later Reformed theology, those usually called Calvinists can be viewed as theologically problematic for not following him. Framed in this way, the question is, quite frankly, bogus. It decontextualizes both Calvin and the later Reformed writers and it replaces historical analysis with dogmatic generalization, as will be seen when we examine a few specifics concerning trajectories of formulation of doctrines such as predestination and the satisfaction of Christ.

At a somewhat more complex level, the question assumes that "Calvinist" is an appellation that might have been happily accepted by Calvin himself and by pastors, theologians, and exegetes who belonged to the same theological trajectory or tradition as Calvin within, let us say, a hundred years after his death. That assumption is false on both counts. Calvin himself viewed the term Calvinist as an insult and thought of his own theology as an expression of catholic truth. It has been quite well documented that the terms Calvinism and Calvinist arose among the opponents of Calvin, notably among Lutheran critics of Calvin's work on the doctrine of the Lord's supper, and the beginning of the usage marks not a distinct tradition flowing from Calvin but the identification of a rift among the reformers who had initially understood themselves as "evangelical" and

only after the middle of the sixteenth century began consciously to separate themselves into distinct confessional groups, namely Lutheran and Reformed.<sup>5</sup> In 1595, when William Barrett attacked the teachings of Calvin, Vermigli, Beza, Zanchi, and Junius, he was rebuked, among other things, for calling these stalwarts of the faith by the “odious name” of “Calvinists.” Relative acceptance of the terms “Calvinist” and “Calvinism” among Reformed theologians is characteristic not of the rise of Reformed orthodoxy or of English Puritanism—rather it can be seen beginning in the later seventeenth century and becoming more or less characteristic in the decline of orthodoxy in eighteenth century, at a time when the Reformed tradition had undergone so many developments that identifying it as “Calvinist” rested less on its larger body of doctrine than on the affirmation of a few distinctive points, such as those ensconced in the famous TULIP, an acronym of questionable pedigree. In short, virtually none of the theologians whose thought is at issue in the question, “Was Calvin a Calvinist,” identified themselves in this way.

By extension, then, the question raises the issue of the identification of followers — and this, albeit perhaps a somewhat clearer way of posing the query, is a rather difficult issue to settle historically. Precisely what constitutes a follower? If to be a follower one must identify one’s self as a follower, then there was probably only a single Calvinist in the century following Calvin’s death, namely Moïse Amyraut. In the debate over Amyraut’s so-called hypothetical universalism, moreover, various of the

---

5) Cf. the comments in Brian Gerrish, *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 27–48.

theologians usually identified as “Calvinist” thought of Amyraut as departing significantly from the spirit of Calvin’s theology, particularly at the point of his citing Calvin.<sup>6</sup> Of course, after the era of Reformed orthodoxy, in the eighteenth and nineteenth centuries, self-proclaimed “Calvinists” abound, typically so called because of their advocacy of one or another form of the doctrine of predestination, whether or not clearly rooted in Calvin’s own formulations, and because of their opposition to so-called “Arminians,” so called because of their soteriological synergism, whether or not (usually not!) they actually followed Arminius’ teachings.

As a matter of fact, the vast majority of sixteenth- and seventeenth-century thinkers we identify as Calvinists did not identify themselves as followers of Calvin. Of course, founders of the Reformed tradition like Zwingli, Bucer, Oecolampadius, and Farel, all of whom belonged to a generation prior to Calvin’s would hardly have thought of themselves as followers of one of their younger protégés, no matter how talented. Neither did other Reformed writers closer in age to Calvin—among them Wolfgang Musculus, Peter Martyr Vermigli, Heinrich Bullinger, and Johannes á Lasco—view themselves as his followers or, indeed, as playing second fiddle to the virtuoso. Nor can we find Reformed writers of the next several generations—Zacharias Ursinus, Caspar Olevianus, Jerome Zanchi, Amandus Polanus, or even Calvin’s own successor, Theodore Beza—claiming to be followers of Calvin or, indeed, “Calvinists.”

If the issue of self-identification is set aside, there remains the problem of identifying followers in the context of a fairly broad tradition the content

---

6) Cf. Pierre Du Moulin, *Esclaircissement des controverses Salmuriennes*, IX,i (232).

and character of which was not founded on an intention to follow in the footsteps of a single person and that did not, until more than a century and a half had passed, accept the name Calvinist as a useful designation. Should a theologian almost a decade older than Calvin, trained in the Universities of Padua and Bologna, who subsequently taught in Strasbourg, Oxford, and Zürich, and who, for all his general agreement with Calvin did not speak of a double decree of predestination but rather identified predestination with election, who drew more positively on medieval scholastics (notably Thomas Aquinas and Gregory of Rimini) than Calvin, who did not view himself as a follower of Calvin, and whose abilities in Hebrew extended far beyond Calvin's be called a Calvinist? The theologian in question is Peter Martyr Vermigli, whose work was quite influential in the development of post-Reformation Reformed theology—and who, despite his own identity, has often been called a Calvinist.<sup>7</sup> Or, further, should a theologian at Cambridge University in the 1590s, who specifically identified himself as “Reformed” (not as Calvinist), who upheld episcopacy, whose teaching occupies a good deal of common ground with Calvin's doctrinal formulations but which also has affinities for the thought of Vermigli, Zanchi, Beza, Ursinus, and Olevianus, and also evidences some characteristics of later Reformed thought not found in the work of these predecessors, like a distinction between the covenant of works and the covenant of grace—should he be called a Calvinist? The theologian is William Perkins, often identified in the literature as a Calvinist and then,

---

7) On Vermigli, see Frank A. James III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination: the Augustinian Inheritance of an Italian Reformer* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

given the differences between his thought and Calvin's, used as a prime example in the attempt to pit "Calvin against the Calvinists." The list could be extended indefinitely.

One might, then, rephrase the question a bit and ask "Were the Calvinists really Calvinists?" or, more pointedly, "Did the Calvinists ever intend to be Calvinists?" If a "Calvinist" is taken to mean an intentional follower of Calvin or, indeed, an imitator or duplicator of Calvin's thought, the answer is simple. No, there were no Calvinists — unless, of course, we fall back into the first-noted pattern of definition and make Calvin the only one.

### C. "Calvinism" as a Name for the Reformed Tradition

There is, of course, third, another usage of the terms "Calvinist" and "Calvinism"—namely, as references to thinkers and teachings associated with the Reformed tradition. This is the more common usage, as evidenced in the works of historians like Perry Miller, John T. McNeill, and more recently Philip Benedict.<sup>8</sup> Framed in this way, the questions become "Was Calvin Reformed?" and "Were other writers who belonged to the same confessional trajectory as Calvin, whether or not they count as his followers, also Reformed?" One might think that the answers to these alternative questions are quite simple: namely, "Yes." But these questions too are

---

8) Perry Miller, *The New England Mind: the Seventeenth Century* (New York: Macmillan, 1939; repr., Boston: Beacon Press, 1961), 93–97; John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1954), vii–viii, et passim; Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven: Yale University Press, 2002), xxii–xxiii.



complicated by the way in which one identifies what is properly Reformed—specifically by the way in which Reformed, used as a synonym of “Calvinist,” is defined as more or less in agreement with Calvin’s theology, whether as understood in its full extent and diversity or as resident in the 1559 *Institutes*. If the question is now re-phrased with better attention to historical contexts and documents it might read, “What is the nature and, potentially the source, of the continuities and discontinuities, similarities and differences that exist between the thought of John Calvin and later thinkers who stand within the boundaries of Reformed confessionality?”—which brings us to a series of theological considerations.

## II. Theological Considerations: Calvin in Relation to the Later Reformed

The question “Was Calvin a Calvinist?” has, of course, been debated largely in terms of a series of theological issues, perhaps most notably predestination and so-called “limited atonement,” two of the “points” associated with the famous TULIP, plus the issue of covenant. When posed in these forms, the question is typically answered in the negative and usually on highly questionable grounds. For example, Calvin’s views on predestination have been contrasted with later Reformed understandings of the doctrine on several grounds: Calvin purportedly “moved” predestination out of relation to the doctrine of God to a kinder, gentler place in the *Institutes*—the Calvinists reverted to the practice of placing the doctrine in

proximity to the doctrine of God and created thereby a system of theology resting on predestination and metaphysics.<sup>9</sup> Further, Calvin's theology was not so much predestinarian as "christocentric"—and the later Calvinists lost this christocentricity.<sup>10</sup> Or, by way of confusing issues of method and content, Calvin was a humanist, indeed, a humanist imbued with a covenantal approach to theology—the later Calvinists were predestinarian and scholastic, having lost the humanistic inclinations of the founder of the movement.<sup>11</sup> Or, finally, given the christocentric orientation of Calvin's theology, his views on the work of Christ tended toward "unlimited atonement" in contrast to the "rigid" view of "limited atonement" that resulted from later Calvinist predestinarianism.<sup>12</sup> In sum, Calvin taught a finely balanced, christocentric theology whereas the Calvinists focused their theology on the divine decrees and produced the rigid, scholastic system of "five points" summarized by the acrostic TULIP.

### A. The Problem of TULIP

By way of addressing these issues, we should note first and foremost the

---

9) Hall, "Calvin Against the Calvinists," 19–37.

10) E.g., Walter Kickel, *Vermunft und Offenbarung bei Theodor Beza* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1967).

11) Thus, Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969).

12) As, e.g., in M. Charles Bell, "Was Calvin a Calvinist," *Scottish Journal of Theology* 36/4 (1983): 535–540; M. Charles Bell, "Calvin and the Extent of Atonement," *Evangelical Quarterly* 55 (April 1983): 115–123; James B. Torrance, "The Incarnation and 'Limited Atonement,'" *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 2 (1984): 32–40; Kevin Dixon Kennedy, *Union with Christ and the Extent of the Atonement* (New York: Peter Lang, 2002).

problem of TULIP itself—an acrostic that has caused much trouble for the Reformed tradition and has contributed greatly to the confusion about Calvin and Calvinism. It is really quite odd and a-historical to associate a particular document written in the Netherlands in 1618-19 with the whole of Calvinism and then to reduce its meaning to TULIP. It is perhaps worth noting that the Dutch word is not “tulip” but “tulp.” “Tulip” isn’t Dutch—sometimes I wonder whether Arminius was just trying to correct someone’s spelling when he was accused of omitting that “i” for irresistible grace. More seriously, there is no historical association between the acrostic TULIP and the Canons of Dort. As far as we know, both the acrostic and the associated usage of “five points of Calvinism” are of Anglo-American origin and do not date back before the nineteenth century.<sup>13</sup> It is remarkable how quickly

---

13) See Ken Stewart, “The Points of Calvinism: Retrospect and Prospect,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 26/2 (2008): 187–203. There are, of course, many early references to the “five points” or “five articles” in controversy between Reformed and Arminian: e.g., Peter Heylyn, *Historia quinqu-articularis: or, A declaration of the judgement of the Western Churches, and more particularly of the Church of England, in the five controverted points, reproched in these last times by the name of Arminianism* (London: E.C. for Thomas Johnson, 1660); and Daniel Whitby, *A Discourse concerning, I. The true Import of the Words Election and Reprobation... II. The Extent of Christ’s Redemption. III. The Grace of God... IV. The Liberty of the Will... V. The Perseverance or Defectibility of the Saints* (London, 1710; 2<sup>nd</sup> ed., corrected, London: Aaron Ward, 1735), often referenced as “Whitby on the Five Points” or “Five Arminian Points”: note George Hill, *Heads of Lectures in Divinity* (St. Andrews: at the University Press, 1796), 78. Occurrences of phrases like “five distinguishing points of Calvinism” also occur earlier, referencing the Canons of Dort without, however, specification of the points themselves: see, e.g. Daniel Neal, *The History of the Puritans and Non-conformists... with an account of their principles* (London: for J. Buckland, et al., 1754), I, 502; Ferdinando Warner, *The Ecclesiastical History of England, to the Eighteenth Century*, 2 vols. (London: s.n., 1756–57), II, 509; note also that the editor of Daniel Waterland’s sermons identified justification by faith alone as one of the “five points of Calvinism”: see Waterland, *Sermons on Several Important Subjects of Religion and Morality*, preface by Joseph Clarke, 2 vols. (London: for W. Innys, 1742), I, xviii.

bad ideas catch on. When, therefore, the question of Calvin's relationship to Calvinism is reduced to this popular floral meditation—did Calvin teach TULIP?—any answer will be grounded on a misrepresentation. Calvin himself, certainly never thought of this model, but neither did later so-called Calvinists. Or, to make the point in another way, Calvin and his fellow Reformers held to doctrines that stand in clear continuity with the Canons of Dort, but neither Calvin nor his fellow Reformers, nor the authors of the Canons, would have reduced their confessional position to TULIP.

In fact, it is quite remarkable how little the acrostic has to do with Calvin or Calvinism, as is most evident in the cases of the “T” and the “L.” Calvin's references to the utter deformity or depravity of the human will and human abilities were directed against forms of synergism or Semi-Pelagianism and refer to the pervasiveness of sin—reducing this language to the slogan “total depravity” endangers the argument.<sup>14</sup> Calvin certainly never spoke of “limited atonement.” Neither of these terms appears in the Canons of Dort, nor is either one of these terms characteristic of the language of Reformed or Calvinistic orthodoxy in the seventeenth century. Like the TULIP itself, the terms are Anglo-American creations of fairly recent vintage.

Whereas Calvin himself used phrases like “totally depraved” or “utterly perverse,” such terminology does not appear in the Canons of Dort which declare briefly that “all have sinned in Adam” and are therefore under the curse and destined for eternal death.<sup>15</sup> In other words, on the issue of the “T”

---

14) Note the language in John Calvin, *The Necessity of Reforming the Church*, in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet, 7 vols. (Grand Rapids: Baker, 1983), I, 133–134; and, in *ibid.*, III, 108–109.

15) Canons of Dort, i.1, in Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical*

in TULIP, the language of the Canons of Dort is more measured than that of Calvin. “Total depravity,” at least as understood in colloquial English, is so utterly grizzly a concept as to apply only to the theology of the Lutheran, Matthias Flacius Illyricus who had an almost dualistic understanding of human nature before and after the fall, arguing the utter replacement of the *imago Dei* with the *imago Satanae* and indicating that the very substance of fallen humanity was sin. Neither Calvin nor later Reformed thinkers went in this direction and, to the credit of the Lutherans, they repudiated this kind of language in the Formula of Concord. What was actually at issue, obscured by the imposition of the term “total depravity” on the early modern sources is not the utter absence of any sort of goodness but the inability to save one’s self from sin. Calvin’s usage of *pravitas* and like terms, indicating perversity, viciousness, crookedness, or depravity of character was never, thus, intended to deny human ability outwardly to obey the law, but to indicate a pervasive inward distortion of character tainting all human acts and rendering the person utterly unworthy before God. On this basic theological point there is, moreover, clear continuity between Calvin’s theology and later Reformed thought.

The question of the “L” in TULIP, of “limited” versus “universal atonement,” also looms large in the debate over whether or not Calvin was a Calvinist. This question, too, arises out of a series of modern confusions, rooted, it seems to me, in the application of a highly vague and anachronistic language to a sixteenth- and seventeenth-century issue. Simply stated, neither Calvin, nor Beza, nor the Canons of Dort, nor any of the orthodox

Reformed thinkers of the sixteenth and seventeenth centuries mention limited atonement—and insofar as they did not mention it, they hardly could have taught the doctrine. (Atonement, after all is an English term, and nearly all of this older theology was written in Latin.) To make the point a bit less bluntly and with more attention to the historical materials, the question debated in the sixteenth and seventeenth centuries, concerned the meaning of those biblical passages in which Christ is said to have paid a ransom for all or God is said to will the salvation of all or of the whole world, given the large number of biblical passages that indicate a limitation of salvation to some, namely, to the elect or believers. This is an old question, belonging to the patristic and medieval church as well as to the early modern Reformed and, since the time of Peter Lombard, had been discussed in terms of the sufficiency and efficiency of Christ's satisfaction in relation to the universality of the preaching of redemption.

The question at issue between Calvin and the later Reformed does not entail any debate over the value or merit of Christ's death: virtually all were agreed that it was sufficient to pay the price for the sins of the whole world. Neither was the question at issue whether all human beings would actually be saved: all (including Arminius) were agreed that this was not to be the case. To make the point another way, if "atonement" is taken to mean the value or sufficiency of Christ's death, no one taught limited atonement—and if atonement is taken to mean the actual salvation accomplished in particular persons, then no one taught unlimited atonement (except perhaps the much-reviled Samuel Huber).

Historically, framed in language understandable in the sixteenth and

seventeenth centuries, there were two questions to be answered. First, the question posed by Arminius and answered at Dort: given the sufficiency of Christ's death to pay the price for all sin, how ought one to understand the limitation of its efficacy to some? In Arminius' view, the efficacy was limited by the choice of some persons to believe, others not to believe, and predestination was grounded in a divine foreknowledge of the choice. In the view of the Synod of Dort, the efficacy was limited according to the assumption of salvation by grace alone, to God's elect. Calvin was quite clear on the point: the application or efficacy of Christ's death was limited to the elect. And in this conclusion there was also accord among the later Reformed theologians.

Second, there was the question implied in variations of formulation among sixteenth century Reformed writers and explicitly argued in a series of seventeenth-century debates following the Synod of Dort, namely, whether the value of Christ's death was hypothetically universal in efficacy. More simply put, was the value of Christ's death such that, it would be sufficient for all sin if God had so intended or was the value of Christ's death such that if all would believe all would be saved. On this very specific question Calvin is, arguably, silent. He did not often mention the traditional sufficiency-efficiency formula; and he did not address the issue, posed by Amyraut, of a hypothetical or conditional decree of salvation for all who would believe, prior to the absolute decree to save the elect. He did frequently state, without further modification, that Christ expiated the sins of the world and that this "favor" is extended "indiscriminately to the whole human race." Various of the later Reformed appealed to Calvin on both sides

of the debate. (Only a very few writers of the seventeenth and eighteenth century argued that Christ's death was sufficient payment only for the sins of the elect.) Later Reformed theology, then, is more specific on this particular point than Calvin had been — and arguably, his somewhat vague formulations point (or could be pointed) in several directions, as in fact can the formulae from the Synod of Dort.

#### B. The Problem of Predestination, Christocentrism and Central Dogmas

The issue of predestination is somewhat different: no one denies that Calvin taught the doctrine, although some have claimed that the christocentric Calvin moved predestination to a more gentle place in his 1559 *Institutes* and that his successors moved the doctrine back into relation with the doctrine of God in such a way as to create a more “strict” understanding of the doctrine. In fact, Calvin did not move the doctrine of predestination around. He kept it basically where he first placed it, having followed what he took to be a Pauline order suitable to catechesis.<sup>16</sup> The idea that this is a kinder, gentler placement of the doctrine ignores the fact of Calvin's definitions of predestination, election, and reprobation, do little or nothing to blunt the force of the doctrine and also coordinate quite precisely with the definitions of later Reformed writers, regardless of placement of the doctrine in a work of theology. Add to this that the later Reformed were hardly unaware of the relationship of placement of the doctrine to the

---

16) Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Formation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 118–139.



literary genre of the theological work and also placed their formulations accordingly, some echoing Calvin's placement, some placing the doctrine ecclesialogically, many, of course, following a traditional placement in relation to the doctrine of God, arguably on the basis of a genre distinction between catechetical and creedal placements and more academic or dogmatically argued placements, suited to detailed theologies developed for university study.<sup>17</sup>

Yet another issue here is the problem of so-called central dogmas. Much of the reason that the question of Calvin's relation to Calvinism is asked has to do with the fairly consistent identification, typical in the nineteenth and early twentieth centuries, of Calvin's theology as focused on the doctrine of predestination. This assumption, together with the tendency to view the whole later Reformed tradition as massively focused on and, indeed, constructed around, the doctrine of predestination, created a sense of continuity between Calvin and Calvinism. Trends in the study of Calvin's thought, however have changed. As already noted, there was a tendency to identify Calvin as "christocentric" in much twentieth-century theology. As this tendency was or related to an altered view of later Reformed thought, it became fashionable to pose Calvin against the Calvinists—and, usually, to place the blame for a shift from christocentrism to predestinarianism on the shoulders of Theodore Beza.<sup>18</sup> Not only was this a highly dogmatized

---

17) See Richard A. Muller, "The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue," *Calvin Theological Journal* 40/2 (2005): 184-210.

18) See, e.g., Hall, "Calvin Against the Calvinists," 25-28; Johannes Dantine, "Les Tableaux sur la doctrine de la prédestination par Théodore de Bèze," *Revue de théologie et de philosophie* XVI (1966): 365-377; Kieckel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza*, 136-146.

approach that paid little attention to the breadth of the Reformed tradition or to the altered historical contexts in which later Reformed theology developed, it had the further deficit of creating dogmatic caricatures and posing one against the other, as if Calvin's thought could be reduced to an anticipation of neo-orthodox christocentrism and later Reformed writers were simply predestinarians. Unfortunately we are moving not so much beyond such fallacious argumentation as into a new phase of the same: as the language of christocentrism has worn old, the new centrism has tried to impose a model of union with Christ on Calvin's theology and then to make the same sort of negative claim about later "Calvinists": now that Calvin can be seen to focus on union with Christ, his thought can be radically separated from the later Calvinists who purportedly never thought of the concept.<sup>19</sup> We can speculate that, when the union with Christ theme has run its course, there will be another false center identified for Calvin's thought that can then be juxtaposed with the purported centers or omissions of later Reformed theology.

As to the issue of christocentrism or of a christological focus juxtaposed with a decretal focus, this is, historically speaking, a fictitious issue based not on sixteenth or seventeenth century concerns but on particular patterns of twentieth-century theology. If by "christocentric" one means having a soteriology centered on Christ, then later Reformed writers were no more and no less christocentric than Calvin. All understood Christ's sacrifice to be the sole ground of salvation and all defined election as "in Christ." If by

---

19) Partee, *Theology of John Calvin*, 3, 4, 25, 27, 40-41; cf. Julie Canlis, "Calvin, Osiander, and Participation in God," *International Journal of Systematic Theology* 6/2 (2004): 169-184.

christocentric one means something else, as for example, taking the “Christ event” as the sole revelation of God and therefore center of one’s theology (which is the typical twentieth-century usage), then the term does not apply either to Calvin or to the later Reformed—indeed, it arguably does not apply to any theologian or to any theology written between the second century and the nineteenth. In any case, “christocentrism” is not a useful category by which to assess Calvin’s relationship to other Reformed writers of the early modern era.<sup>20</sup>

On the related issue of claims of later Reformed writers producing a “decretal theology,” a form of determinism, or a “predestinarian metaphysic” foreign to Calvin’s thought, it is perhaps important to note that these terms, like TULIP, “limited atonement” and “christocentrism,” are not at all rooted in the sixteenth and seventeenth centuries: they are largely twentieth-century descriptors of an invented problem. Whereas there are, certainly, a series of nominally metaphysical assumptions shared by virtually all theologians of the older Christian tradition, such as the identification of God as absolute or necessary and the created order as relative or contingent, the older Reformed theology was hardly built on metaphysics and in no way can it be classed as a form of determinism. Far more clearly than Calvin, later Reformed theologians identified God as utterly free and capable of willing otherwise, identified the world as contingent, and viewed rational creatures capable of acting freely according to their natures, having both freedom of

---

20) Cf. Richard A. Muller, “A Note on ‘Christocentrism’ and the Imprudent Use of Such Terminology,” *Westminster Theological Journal* 68 (2006): 253–260.

contradiction and freedom of contrariety.<sup>21</sup> Here, one might claim a certain degree of discontinuity between Calvin and later Reformed writers, but it is such that a careful reading of his works and theirs will show him to be more susceptible to a deterministic reading, they less so. But the basic issue of the relationship between Calvin and later Reformed theology with regard to predestination is quite simple: Calvin and other Reformed thinkers, whether earlier or contemporaneous or later all held to one or another form of the Augustinian understanding of predestination, as taught in Romans 9 and other biblical texts, namely, that salvation depends on the gracious will of eternal God and, therefore, it is intended by God from eternity that some be elect to salvation and others not. And since that is, historically, a long-held and widely argued pattern of formulation, it certainly cannot be the criterion by which either Calvin or anyone else ought to be identified as a “Calvinist.”

### C. The Humanist-Scholastic Dichotomies

The humanist-scholastic dichotomy appears in several forms in relation to the relationship of Calvin to Calvinism. One form rather simplistically contrasts Calvin’s humanism with the scholasticism later Reformed theologians: in brief, Calvin was a humanist; later Calvinists were scholastic; Calvin was not a Calvinist. This approach is highly problematic inasmuch as it pits humanism and scholasticism against one another with reference to

---

21) As documented in Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde, trans., ed., and commentary, *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker, 2010).

thinkers whose work embodied elements of both humanist and scholastic methods. As recent scholarship has quite definitively shown, Calvin, albeit trained philologically and rhetorically as a humanist, incorporated various elements of scholastic method, whether its topical and disputative models or its many distinctions, into his thought<sup>22</sup>—and the later Reformed, those benighted Calvinists, not only followed scholastic method in their more finely grained academic and disputative efforts but also employed the fruits of humanist philological and linguistic training. Indeed, humanist philological training was typical of the era of scholastic orthodoxy.<sup>23</sup> What is more, various elements of so-called scholastic method, like the identification and ordering of standard topics or commonplaces (*loci communes*), are in fact of humanist origin.

Another form of the humanist-scholastic dichotomy attempts to overcome the obvious problem of claiming Calvin was entirely humanistic and later thinkers entirely scholastic arguing a psychological bifurcation of Calvin into a thinker who had a broadly humanistic, gracious, and covenantal side to his personality and a rather dark, scholastic, predestinarian side.<sup>24</sup> When unleashed, this approach encourages a contrast

---

22) David C. Steinmetz, "The Scholastic Calvin," in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, ed. Carl R. Trueman and R. S. Clark (Carlisle: Paternoster Press, 1999), 16–30; cf. Muller, *Unaccommodated Calvin*, 36–61.

23) See Peter T. van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591–1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden*, trans. J. C. Grayson (Leiden: Brill, 1989); and Stephen G. Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

24) William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988); and Philip C. Holtrop, *The Bolsec Controversy on Predestination, From 1551 to*

between the humanistic Calvin and later Calvinists who, unfortunately, neglected Calvin the humanist and became the proponents of the scholastic predestinarian side of Calvin's legacy. This is a particularly problematic approach on several grounds. First, as is evident from Bouwsma's work, it rests on an unsubstantiated psychological argument that claims a bifurcated psyche in Calvin and then goes on quite arbitrarily to associate humanism with one side of the bifurcated psyche and scholasticism with the other.<sup>25</sup> Having drawn these conclusions, largely on the basis of one or another modern author's own preferences, this approach goes on to confuse the issue by associating humanistic and scholastic methods with particular contents, as if one could not be a humanistic predestinarian or a scholastic federalist. The conjunction of humanistic and scholastic elements in the thought of the Reformers was characteristic of the era.<sup>26</sup> There is absolutely no ground for associating humanism with covenantal thinking and predestinarianism or, indeed, determinism with scholastic thinking: one can easily point to humanists like Pietro Pomponazzi and Lorenzo Valla who held deterministic philosophies and to scholastic works written by covenantal theologians—just as one can point to so-called covenant theologians, notably the archetypal covenant theologian Johannes Cocceius and his student Franz

---

1555, 2 parts (Lewiston: Edwin Mellen, 1993).

25) See my critique of Bouwsma's reading of Calvin in *The Unaccommodated Calvin*, 79–98.

26) See e.g., Frank A. James III, "Peter Martyr Vermigli: At the Crossroads of Late Medieval Scholasticism, Christian Humanism and Resurgent Augustinianism," in *Protestant Scholasticism*, ed. Trueman and Clark, 62–78; and Scott Manetsch, "Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the *Studia humanitatis*," in *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A. Oberman on his 70<sup>th</sup> Birthday*, ed. Andrew C. Gow and Robert J. Bast (Leiden: E. J. Brill, 2000), 400–416.

Burman, who held to typical Reformed doctrines of predestination and followed scholastic method,<sup>27</sup> or to Reformed theologians like Francis Turretin noted (perhaps unfairly) for their scholastic method and doctrine of predestination who also taught a fairly standard Reformed doctrine of the covenants.<sup>28</sup>

#### D. Calvin, Calvinism, and Covenant Theology

The relationship of Calvin's thought to later Reformed covenant theology has been a subject of much debate. Some have argued that Calvin was not at all a covenantal thinker, given his very brief and seemingly unilateral view of covenant in the *Institutes* and that later Reformed writers were immersed in covenantal thinking and insistent on the bilateral character of covenant.<sup>29</sup> Others have claimed that Calvin was a strongly covenantal thinker whose emphasis on grace was lost to later Calvinistic thinkers, who descended into predestinarianism and legalism.<sup>30</sup> Of course, the historical

---

27) See Willem J. van Asselt, "Johannes Cocceius Anti-Scholasticus?" in *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker, 2001), 227-251.

28) See James Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of Divine Grace* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

29) J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980); and J. Wayne Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," *Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998): 359-376.

30) E.g., James B. Torrance, "The Concept of Federal Theology—Was Calvin a Federal Theologian?" in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, ed. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 15-40; James B. Torrance, "Covenant or Contract? A Study of the Theological Background or Worship in Seventeenth-Century Scotland," *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 51-76; and James B. Torrance, "The Incarnation and 'Limited Atonement,'" *The*

case is more complex, far more complex, than either of these approaches indicates; but, in its complexity it, clarifies somewhat the question of the relationship of Calvin to so-called Calvinism. In the first place, there is the genuine oddity that the line of scholarship associated with a radically unilateral understanding of Calvin's covenantal thought has consistently dismissed the work of those scholars who have identified Calvin's rather careful distinction between the unilateral and bilateral aspects of covenant at the same time that they have refused to examine Calvin's biblical commentaries in which this distinction resides. Arguably, the distinction is a commonplace of sixteenth- and seventeenth-century Reformed thought and is found not only in Calvin's work but also in the work of later Reformed writers.

There are also other significant relationships between Calvin's work and Reformed covenant theology. Calvin did, after all, state his definition of the covenant of grace as one in substance but differing in manner of administration or dispensation from the Old to the New Testament,<sup>31</sup> a definition that carried over into the covenant theology of the seventeenth century. Yet Calvin was neither alone nor very original in this formulation: it is present almost identically in earlier works by Zwingli and Bullinger. The scholarship that has associated Bullinger with origins of covenant theology as distinct from a Calvinian predestinarianism has typically played down the significance of this parallel and has also typically failed to note that Calvin

---

*Evangelical Quarterly* 55 (April 1983): 83-94.

31) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen, 2 vols., 7th ed. (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936), II.x.2.



did not actually develop his covenantal thought in relation to this definition, which occurs in the *Institutes* in the initial chapter on the relationship of the testaments. There is not, in other words, apart from this definition, very much covenant theology to be dredged out of the *Institutes* — and, accordingly, the *Institutes* was not heavily cited by later Reformed covenant theologians. What they did cite and cite both frequently and at some length were Calvin’s commentaries in which most of Calvin’s thought on covenant is recorded, as can be easily documented from the work of a thinker like Herman Witsius.<sup>32</sup>

### III. Conclusions

The term “Calvinism,” like the acrostic TULIP, has been, in short, a cause of a series of problems concerning the identity of the Reformed tradition and of Calvin’s relationship to the tradition. Both identifiers are anachronistic and reductionistic. Each of the several meanings of “Calvinism” results in mistaken understandings of the thought of John Calvin and its relation to the Reformed tradition of the sixteenth and seventeenth centuries. Use of the acrostic TULIP has resulted in a narrow, if not erroneous, reading of the Canons of Dort that has led to confused understandings of the Reformed tradition and of Calvin’s theology.

---

32) See the discussion of these citations in Richard A. Muller, “Reception and Response: Referencing and Understanding Calvin in Post-Reformation Calvinism,” in *Calvin and His Influence, 1509–2009*, Proceedings of the Calvin Congress, Geneva, May, 2009 (New York: Oxford University Press, 2011).

The underlying issue that is posed by these terms and by examples noted above of the theological and intellectual relationship of Calvin's work to the later Reformed tradition concerns the nature of a tradition as well as the character and variety of continuities and developments within a tradition. As Carl Trueman has recently pointed out, the entire question of continuity and discontinuity requires considerable nuancing.<sup>33</sup> There is, in the first place, the fundamental continuity of the basic tradition of ecumenical and creedal catholicity, which, of course remained in place in the theologies of the Reformed and Lutheran branches of the Reformation as well as in the Roman Church. Second, there are issues of the broad continuities belonging to a specific Reformation and post-Reformation era confessional tradition—in the case of the Reformed confessional tradition, there is a common theological ground enunciated in the major confessional works of the mid-sixteenth century, namely the Gallican, Belgic, and Scots confessions, the Heidelberg Catechism, and the Thirty-Nine Articles of the Church of England, all which were written in circles either in dialogue with or in one way or another indebted to Calvin and which, more importantly, represent the international community of Reformed belief to which Calvin belonged. In both of these cases, there is clear continuity between Calvin and his contemporaries as well as between Calvin and the later Reformed tradition not, of course, because of the individuality of Calvin's thought but because of its catholicity.

There is also the issue of the relationship of Calvin's thought to a

---

33) See Carl Trueman, "The Reception of Calvin: Historical Considerations," *Church History and Religious Culture* 91/1 (2011): 19-27.

tradition of which he was a part and which developed and changed over the course of time in relation to a complex series of differing historical contexts. As often noted, Calvin stands in relation to the Reformed tradition as one second-generation codifier among others, arguably the most prominent of the group if not always the primary voice leading to a particular formulation or development of thought in that tradition. In Williston Walker's estimation, "Calvin's mind was formulative rather than creative."<sup>34</sup> He reflected on the work of predecessors like Zwingli, Bucer, Melancthon, Farel, and Oecolampadius; he engaged in dialogue and debate with contemporaries like Bullinger, Vermigli, Musculus, Viret, and à Lasco; and his work was received and defended in detail, his formulations (perhaps most notably his exegetical formulations) were consulted, modified, and incorporated into a developing, changing, and variegated theological tradition. Calvin did not originate this tradition; he was not the sole voice in its early codification; and he did not serve as the norm for its development.<sup>35</sup>

As indicated from the beginning of this little survey of the issue of the relationship of Calvin to Calvinism, the issue is quite complicated—particularly if a proper understanding of “Calvinism” as loosely referencing the Reformed tradition is observed. The issue remains complicated, moreover, by the self-identification of various persons and groups as

---

34) Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Scribner, 1918), 392.

35) Cf. Williston Walker, *John Calvin: The Organizer of Reformed Protestantism, 1509–1564*, with a bibliographical introduction by John T. McNeill (1906; repr., New York: Schocken, 1969), 1; Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), II, 394; George Park Fisher, *History of the Christian Church* (New York: C. Scribner's Sons, 1890), 318; McNeill, *History and Character of Calvinism*, 3–4; Miller, *New England Mind*, 93.

Calvinist or Calvinistic in the centuries after the decline of Reformed orthodoxy. These groups include Baptists who, on grounds of their denial of baptism to infants, would have been unwelcome either in Calvin's Geneva or in any of the confessionally Reformed contexts of the era of orthodoxy. Also to be noted here are various modern theologians and philosophers who call themselves Calvinist on grounds of a strict metaphysical determinism or compatibilism, a view that also was less than welcome in Reformed circles of the sixteenth and seventeenth centuries.

There, then, is a high degree of irony and as well of anachronism in these attempts to pit Calvin against a so-called rigid orthodoxy—largely on the basis of the failure of the orthodoxy rigidly to reproduce Calvin's theology and largely driven by doctrinal criteria and even doctrinal slogans originating in the nineteenth and twentieth centuries. Given that the picture of later Reformed thought that we have seen emerge from a more detailed study of the late sixteenth- and seventeenth-century documents is the picture of a rather diverse movement with numerous antecedents in the earlier traditions of the church and in the work of a sizeable group of Reformers, both predecessors and contemporaries of Calvin, the very diversity of the movement militates against the characterization of it as rigid. What is more, had later Reformed theology formulated itself in the way pronounced as ideal by those who raise the question, "Was Calvin a Calvinist?," namely, duplicated Calvin's thought over and over again, not only would it have failed to survive as a confessional movement, it would also have attained a maximal rigidity. Quite to the contrary, the later Reformed tradition drew on and appealed to Calvin as one founding teacher among others, recognizing

his abilities as a second-generation codifier of the Reformed faith, his limitations as a technical thinker, and his inability to address all of the issues that faced them in altered contexts and other times.

By way of conclusion, we return to the initial question, “Was Calvin a Calvinist?” The answer is certainly a negative. Calvin was not a “Calvinist”—but then again, neither were the “Calvinists.” They were all contributors to the Reformed tradition. The moral of the story, perhaps, is to recognize the common ground on which Calvin, the various Reformed confessions, and the so-called “Calvinists” of the later sixteenth and seventeenth centuries stand, acknowledge the diversity of the tradition from the outset (within, of course, its confessional boundaries), and if you must, “gather ye rosebuds while ye may,” but don’t plant TULIP in your Reformed garden.

## BIBLIOGRAPHY

- Asselt, Willem J. van. "Johannes Cocceius Anti-Scholasticus?" In *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, edited by Willem J. van Asselt and Eef Dekker, 227-251. Grand Rapids: Baker, 2001.
- Asselt, Willem J. van, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde, trans., ed., and commentary. *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker, 2010.
- Bell, M. Charles. "Calvin and the Extent of Atonement." *Evangelical Quarterly* 55 (April, 1983): 115-123.
- \_\_\_\_\_. "Was Calvin a Calvinist." *Scottish Journal of Theology* 36/4 (1983): 535-540.
- Armstrong, Brian G. *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- Baker, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect." *Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998): 359-376.
- Beach, James Mark. *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of Divine Grace*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Benedict, Philip. *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*. New Haven: Yale University Press, 2002.

- Bouwsma, William J. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Burnett, Stephen G. *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by John Allen. 2 vols. 7th ed. Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936.
- \_\_\_\_\_. *The Necessity of Reforming the Church*. In *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet, 7 vols. (Grand Rapids: Baker, 1983), I, pp. 123–234.
- Canlis, Julie. “Calvin, Osiander, and Participation in God.” *International Journal of Systematic Theology* 6/2 (2004): 169–184.
- Dantine, Johannes. “Les Tabelles sur la doctrine de la prédestination par Théodore de Bèze.” *Revue de théologie et de philosophie* XVI (1966): 365–377.
- Du Moulin, Pierre. *Esclaircissement des controverses Salmuriennes*.
- Fisher, George Park. *History of the Christian Church*. New York: C. Scribner's Sons, 1890.
- Gerrish, Brian. *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Hall, Basil. “Calvin Against the Calvinists.” In *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield, 19–37. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- James, Frank A., III. *Peter Martyr Vermigli and Predestination: the Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Peter Martyr Vermigli: At the Crossroads of Late Medieval

- Scholasticism, Christian Humanism and Resurgent Augustinianism.” In *Protestant Scholasticism*, edited by Carl R. Trueman and R. S. Clark, 62–78. Carlisle: Paternoster Press, 1999.
- Heylyn, Peter. *Historia quinqu-articularis: or, A declaration of the judgement of the Western Churches, and more particularly of the Church of England, in the five controverted points, reproched in these last times by the name of Arminianism*. London: E. C. for Thomas Johnson, 1660.
- Hill, George. *Heads of Lectures in Divinity*. St. Andrews: at the University Press, 1796.
- Holtrop, Philip C. *The Bolsec Controversy on Predestination, From 1551 to 1555*. 2 parts. Lewiston: Edwin Mellen, 1993.
- Kennedy, Kevin Dixon. *Union with Christ and the Extent of the Atonement*. New York: Peter Lang, 2002.
- Kickel, Walter. *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza*. Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1967.
- Manetsch, Scott. “Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the Studia humanitatis.” In *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A. Oberman on his 70<sup>th</sup> Birthday*, edited by Andrew C. Gow and Robert J. Bast, 400–416. Leiden: E. J. Brill, 2000.
- McNeill, John T. *The History and Character of Calvinism*. New York: Oxford University Press, 1954.
- Miller, Perry. *The New England Mind: the Seventeenth Century*. New York: Macmillan, 1939. Reprint, Boston: Beacon Press, 1961.
- Muller, Richard A. “A Note on ‘Christocentrism’ and the Imprudent Use of Such Terminology.” *Westminster Theological Journal* 68 (2006): 253–260.
- \_\_\_\_\_. “The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or



- Non-Issue.” *Calvin Theological Journal* 40/2 (2005): 184–210.
- \_\_\_\_\_. “Reception and Response: Referencing and Understanding Calvin in Post-Reformation Calvinism.” In *Calvin and His Influence, 1509–2009*, Proceedings of the Calvin Congress, Geneva, May, 2009 (New York: Oxford University Press, 2011).
- \_\_\_\_\_. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Formation of a Theological Tradition*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Neal, Daniel. *The History of the Puritans and Non-conformists...with an account of their principles*. London: for J. Buckland, et al., 1754.
- Parker, T. H. L. *Calvin: an Introduction to His Thought*. Louisville: Westminster/John Knox, 1995.
- Partee, Charles. *The Theology of John Calvin*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 2008.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*. 6th ed. 3 vols. New York: Harper and Row, 1931.
- Seeberg, Reinhold. *Text-book of the History of Doctrines*. Translated by Charles E. Hay. 2 vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1977.
- Rooden, Peter T. van. *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591–1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden*. Translated by J. C. Grayson. Leiden: Brill, 1989.
- Steinmetz, David C. “The Scholastic Calvin.” In *Protestant Scholasticism*, edited by Carl R. Trueman and R. S. Clark, 16–30. Carlisle: Paternoster Press, 1999.
- Stewart, Ken. “The Points of Calvinism: Retrospect and Prospect.” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 26/2 (2008): 187–203.
- Toon, Peter. *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689–*

1765. London: The Olive Tree, 1967.
- Torrance, James B. "The Concept of Federal Theology—Was Calvin a Federal Theologian?" In *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, edited by Wilhelm H. Neuser, 15–40. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Covenant or Contract? A Study of the Theological Background or Worship in Seventeenth-Century Scotland." *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 51–76.
- \_\_\_\_\_. "The Incarnation and 'Limited Atonement.'" *The Evangelical Quarterly* 55 (April 1983): 83–94.
- \_\_\_\_\_. "The Incarnation and 'Limited Atonement.'" *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 2 (1984): 32–40.
- Trueman, Carl. "The Reception of Calvin: Historical Considerations." *Church History and Religious Culture* 91/1 (2011): 19–28.
- Venema, Cornelis P. *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of "the Other Reformed Tradition"?* Grand Rapids: Baker Books, 2002.
- Walker, Williston. *John Calvin: The Organizer of Reformed Protestantism, 1509–1564*. With a bibliographical introduction by John T. McNeill. 1906. Reprint, New York: Schocken, 1969.
- \_\_\_\_\_. *A History of the Christian Church*. New York: Scribner, 1918.
- Warner, Ferdinando. *The Ecclesiastical History of England, to the Eighteenth Century*. 2 vols. London: s.n., 1756–57.
- Waterland, Daniel. *Sermons on Several Important Subjects of Religion and Morality*. Preface by Joseph Clarke. 2 vols. London: for W. Innys, 1742.
- Whitby, Daniel. *A Discourse concerning, I. The true Import of the Words Election and Reprobation···. II. The Extent of Christ's Redemption. III. The Grace of God···. IV. The Liberty of the Will···. V. The Perseverance*

*or Defectibility of the Saints*. London, 1710. 2nd ed. corrected, London:  
Aaron Ward, 1735.

## 칼빈은 칼빈주의자였는가?

리처드 A. 멀러(Richard A. Muller)

캘빈신학대학원, 역사신학

‘칼빈은 칼빈주의자였는가?’라는 늘 제기되는 물음에 답하는 것은 그리 간단하지 않다. 왜냐하면 그 물음 자체가 종교개혁과 종교개혁 후 정통주의의 관계에 관한 현대의 여러 오해들에 기초하고 있기 때문이다. 본 논문에서 논자는 그 물음의 배후에 잠복해 있는 사안들을 탐구하고, 칼빈이 16세기와 17세기 개혁주의 전통에서 차지하는 위치에 특별히 주의하여, 개혁주의 사상 내에서 하나님의 신의와 예정, 그리고 이른바 제한속죄와 같은 주제들과 관련해서 발생한 연속성과 불연속성, 그리고 발전들을 이해하는 몇몇 방식을 다룰 것이다.

주제어: 칼빈, 칼빈주의자, 칼빈주의, 개혁주의, 도르트 신조, TULIP.

Abstract

## Was Calvin a Calvinist?

Richard A. Muller

Calvin Theological Seminary, Historical Theology

Answering the perennial question, “Was Calvin a Calvinist?” is a rather complicated matter, given that the question itself is grounded in a series of modern misconceptions concerning the relationship of the Reformation to post-Reformation orthodoxy. I propose here to examine issues lurking behind the question and work through some ways of understanding the continuities, discontinuities, and developments that took place in Reformed thought on such topics as the divine decrees, predestination, and so-called limited atonement, with specific attention to the place of Calvin in the Reformed tradition of the sixteenth and seventeenth centuries.

Key words: John Calvin, Calvinists, Calvinism, Reformed, the Canons of Dort, TULIP.

논문 접수일:2012년 2월 22일 수정 접수일:2012년 3월 28일 게재 확정일:2011년 4월 15일